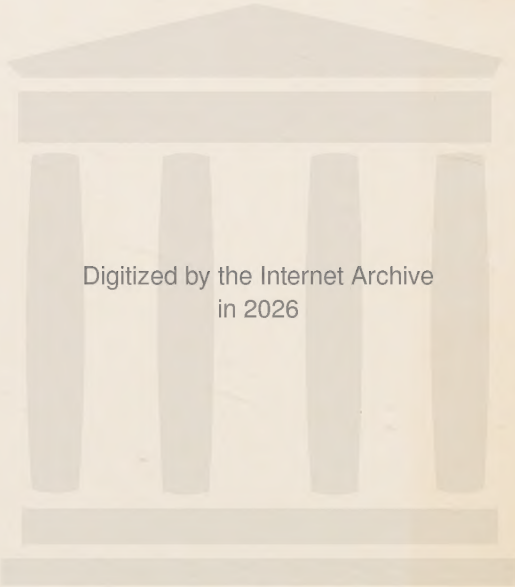




Digitized by the Internet Archive
in 2026

LA CONSCIENCE
DU
LIBRE ARBITRE

Opus quod inscribitur : *La Conscience du Libre Arbitre*, par LÉON NOËL, Agrégé de Philosophie de l'École St-Thomas d'Aquin à l'Université catholique de Louvain, ex auctoritate Eminentissimi ac Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Datum Lovanii, die 22 Julii 1899.

AD. HEBBELYNCK,
Rect. Univ.

L'auteur et l'éditeur réservent tous droits de traduction et de reproduction.

Cet ouvrage a été déposé, conformément aux lois, en août 1899.

LA CONSCIENCE

DU

LIBRE ARBITRE

PAR

LÉON NOËL

Agrégé de Philosophie de l'École saint Thomas d'Aquin,
à l'Université catholique de Louvain.



LOUVAIN

INST. SUP. DE PHILOSOPHIE

Rue des Flamands, 1.

PARIS

P. LETHIELLEUX, EDITEUR

Rue Cassette, 10.

33733

TABLE DES MATIÈRES.

	PAGES
Avant-propos	V-VII
CHAPITRE I	
L'ANTINOMIE DE KANT	1-26
CHAPITRE II	
LE DÉTERMINISME	
§ 1. Le Principe	27-53
§ 2. L'Illusion	54-85
§ 3. La Conscience morale	85-99
CHAPITRE III	
L'INDÉTERMINISME	
§ 1. La réaction	100-125
§ 2. Le mouvement contingentiste	126-152
CHAPITRE IV	
LE FAIT	
§ 1. L'argument moral	153-180
§ 2. Le fait immédiat	180-238
CHAPITRE V	
LA RAISON DU LIBRE ARBITRE	
§ 1. Le problème	239-267
§ 2. La réponse.	267-288

AVANT-PROPOS

Le problème du libre arbitre est capital aujourd'hui, en philosophie. Vers lui converge, semble-t-il, le mouvement des idées. L'affirmation ou la négation de la liberté devient la note caractéristique de systèmes adverses. Seules, les questions critériologiques soulèvent au même point l'intérêt des penseurs; encore les deux problèmes aujourd'hui semblent-ils se confondre. N'affirmerait-on pas récemment que " la liberté est la condition de la connaissance „ ?

Ces pages ne prétendent point embrasser l'ensemble des questions que soulève le libre arbitre. Nous avons simplement cherché à nous rendre compte, d'un point de vue général, de la façon dont elles se posent devant la pensée moderne. Depuis Kant, celle-ci nous a paru arrêtée par une grave difficulté. La science d'une part, la morale de l'autre, entre ces deux termes s'élève une opposition qu'elle n'arrive pas à résoudre, et la question du libre arbitre fait le fond de cette difficulté qui aujourd'hui, plus que jamais, divise les philosophes.

Chose étrange, défenseurs et adversaires de la liberté semblent avoir également reconnu l'impossibilité de démontrer l'existence de la liberté par la conscience que nous en avons. Il nous a semblé que, si une solution est possible, c'est pourtant par cette voie qu'on y pourra aboutir. Les déterministes partent d'une conception a priori de la science, les indéterministes se basent sur des postulats moraux, les deux écoles posent le problème en dehors de son véritable terrain. Elles ne peuvent se rencontrer que sur le terrain du fait. Nous avons tenté d'y prendre pied. Préciser l'argument de conscience, en établir la valeur, le dégager des obscurités que le déterminisme a accumulées contre lui, tel a été le but principal de cette étude.

Après cela, nous pouvions nous élever à un point de vue plus général, et essayer de démêler les difficultés qui s'opposent à une conception synthétique du fait dont nous avons acquis la certitude.

Dans ce travail nous nous sommes laissé guider, sans fausse honte, au flambeau de cette vieille doctrine thomiste, que nos maîtres de l'École Saint-Thomas d'Aquin nous ont appris à aimer. Vieille de plusieurs siècles, elle est neuve toujours, et maintes fois nous nous sommes étonnés de découvrir dans les pages magistrales

du grand docteur scolastique, formulés et résolus avec une sûreté superbe, les problèmes les plus ardens de l'heure présente.

Puisque nous parlons de nos maîtres, on nous permettra de rendre ici un hommage sincère et ému à tous et surtout à celui qui, principalement, nous initia à la pensée philosophique. Nous aurons l'occasion de renvoyer souvent dans ce travail, aux publications de Monseigneur Mercier ; l'empreinte de son enseignement se retrouvera à chacune de ces pages. Nous sommes heureux de pouvoir le reconnaître, et de lui exprimer, à cette occasion, notre profonde et vive reconnaissance.

Louvain, le 13 juin 1899.

CHAPITRE PREMIER

KANT

A l'aurore de la philosophie contemporaine, nous rencontrons un système d'une originalité puissante. Profonde a été son influence sur tous les penseurs de ce siècle, et elle ne semble guère à son déclin. C'est ce qui justifie la place que nous lui donnons dans cette étude. Kant va nous permettre une vue d'ensemble, il résume en lui les différentes positions auxquelles nous verrons les écoles contemporaines s'arrêter, au sujet du problème qui nous occupe.

Mais avant de comprendre l'attitude adoptée par Kant à l'égard du libre arbitre, il nous faudra jeter un coup d'œil rapide sur certaines données plus générales de sa philosophie.

Pour lui le problème fondamental, celui qui doit primer toute autre recherche, c'est le problème critique. Avant d'examiner ce dont nous sommes certains, il nous faut savoir ce que valent nos certitudes.

Kant n'est pas sceptique. Il ne veut pas ruiner nos assentiments. Il ne veut que les examiner. Pour

cela il adopte une méthode qui constitue la profonde nouveauté de sa doctrine : elle consiste à étudier nos connaissances en elles-mêmes, abstraction faite de leur certitude, à déduire de leurs caractères la nature de la faculté qui les engendre, pour juger, de ce point de vue, leur portée. Telle est l'œuvre qu'il appelle la " Critique de la raison pure „.

Nos jugements sont de différente nature, théoriques, pratiques, esthétiques ; telle est du moins la division que Kant entrevoit parmi eux. Il ne s'agit pas de contester leur présence ; il s'agit de rechercher les conditions de leur existence, d'étudier la raison en elle-même, en dehors de toutes ses activités afin de savoir comment elle peut être la source de jugements de ce genre, et quelle en est par suite la signification.

Selon le mot de M. Boutroux, pour Kant, " ce n'est pas l'être qui directement, immédiatement, est l'objet des recherches de la philosophie ; c'est la science et la morale. Ce sont là les choses ayant une réalité, ce sont les données du problème. Il ne demande pas si la science et la morale sont possibles, elles le sont puisqu'elles sont : il se demande comment il se fait que la science et la morale existent, quels en sont les principes, comment il faut s'expliquer leur existence. „ ¹

1. Conférences de Sorbonne.

Comment la science est-elle possible ? C'est le premier problème qui se pose. L'empirisme de Hume nie la portée universelle et nécessaire des jugements. Kant n'essaie pas d'établir que l'expérience peut conduire à la science. La science existe, constituée de jugements universels et nécessaires : tel est son point de départ, il s'y tient. Si de pareils jugements ne peuvent venir de l'expérience, ils viendront d'ailleurs, ils seront indépendants de toute expérience, *a priori*.

D'autre part le jugement scientifique, d'après Kant, n'est pas analytique. Les termes qui le constituent n'ont, d'eux-mêmes, rien qui commande leur réunion. L'acte du jugement se constitue par l'unification d'éléments divers, que rien auparavant ne mettait en rapport. Au sens le plus rigoureux du mot, il est synthétique.

Ainsi nous voyons se préciser le premier problème de la critique. D'une formule vague : "Comment la science est-elle possible ? „, il passe à une formule plus déterminée : "Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? „¹

La réponse est nette et logique. Cette synthèse, ne venant ni de l'expérience ni des termes pris en eux-mêmes, ne peut venir que de la structure de la faculté qui l'opère. Il faut la concevoir

1. *Crit. de la raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 63.

ainsi faite, qu'aucune expérience ne lui sera possible sans qu'elle l'organise en jugements selon certains types qu'elle porte en elle, comme des moules où l'expérience devra se couler. Elle est une " faculté de connaître *a priori* „, constituée *a priori* pour connaître d'une manière déterminée.

Telle est donc la thèse fondamentale du système. L'expérience, fournissant par de simples impressions livrées à nos sens une matière informe, dénuée de nécessité, dénuée d'universalité, voilà ce qui nous est donné. L'intelligence s'emparant de cette matière et lui appliquant ses formes *a priori* nécessaires et universelles, voilà ce que nous donnons. De cette double origine naît la connaissance d'un objet, au sens de Kant, c'est-à-dire d'un phénomène, d'une apparence manifestée à l'esprit : nous n'avons pas à lui chercher une autre portée. La forme sans matière est une forme " vide „, elle ne constitue pas une connaissance. La matière sans forme est " aveugle „,¹ elle ne peut être vraiment connue, elle nous reste étrangère et n'apparaît pas à l'esprit.

Or, en approfondissant les conséquences de cette doctrine, on arrive à un résultat que Kant lui-même appelle " étonnant „. C'est que nous ne

1. *Crit. de la raison pure*, p. 111.

pouvons jamais dépasser par la connaissance “ les bornes de l'expérience possible „.

Kant distingue, en effet, deux facultés *a priori* en dehors de la sensibilité : “ L'entendement, la faculté des règles „, applique à l'expérience les catégories et opère une première synthèse, légitime et objective, car nous sommes assurés de trouver toujours des objets d'expérience, au moins possible, conformes à ses résultats. La “ raison ou faculté des principes „¹ a pour rôle de ramener à une unité plus haute les concepts de l'entendement, de manière qu'aucune synthèse supérieure ne soit plus possible. Elle arrive ainsi, par une loi nécessaire de son développement, à pousser la synthèse à un degré qui dépasse toute expérience non seulement donnée mais même possible, en restant néanmoins en liaison avec l'expérience. Ce sont là les “ idées transcendantes „².

Or, ces *idées transcendantes ne sont plus objectives*.³ Du moment qu'elles s'étendent au delà de l'expérience possible, elles sont bien des pensées quant à la forme, mais cette forme est vide, elle ne s'applique à aucune matière. La matière de nos conceptions en effet, nous l'avons vu, était

1. *Crit. de la raison pure*, t. I, p. 26.

2. *Op. cit.*, p. 360.

3. *Op. cit.*, p. 370.

toujours donnée par une intuition de l'expérience. Les formes *a priori* lui donnaient l'universalité et la nécessité. Elles étendaient la connaissance à une expérience qui, sans être donnée, restait possible, et en cela consistait leur objectivité. Dans les idées transcendantales, il n'y a plus rien qui soit d'expérience, même possible; dès lors, il n'y a plus aucune objectivité, une idée étant objective dans la même mesure où elle est d'expérience. Les idées transcendantales sont le résultat d'un jeu dialectique interne de la raison; elles n'ont pas d'autre valeur.

Ainsi, dès que notre pensée prétend dépasser le domaine de l'expérience, des événements concrets et matériels qui nous apparaissent, elle est frappée d'impuissance. Le domaine de la réalité en soi lui est fermé. S'il existe quelque chose de substantiel ou de spirituel, nous n'en pouvons rien connaître.

Chose remarquable, il se fait qu'à ce phénoménisme Kant trouve tout avantage. A l'ordre des choses en soi se rapportent les idées qui doivent constituer les fondements de la morale. La raison spéculative n'a jamais fait que les obscurcir ou les rendre douteuses, et il est très heureux qu'on lui enlève le droit de s'en occuper. Par là, en effet, le champ est laissé libre à la croyance, qui peut établir ces conceptions avec toute l'ampleur que demande la pratique morale.

Nous touchons ici de plus près au problème qui nous occupe, car l'une de ces idées, fondamentales pour la raison pratique, absolument problématiques pour la raison spéculative, est précisément *l'idée de liberté*.

Comment se présente-t-elle au point de vue théorique ?

Les catégories kantiennees, ce sont les formes *a priori*. Selon l'esprit de son système, Kant les rattache à une propriété que possède la raison *a priori*, antérieurement à l'expérience : " l'unité synthétique de l'aperception „ ¹. Notre entendement est ainsi fait que, pour pouvoir connaître son objet, il lui faut nécessairement ramener à l'unité ce qu'il y a de divers, de multiple dans la matière phénoménale qui lui est soumise. Les catégories sont l'instrument de cette synthèse, leur application se fait au nom de principes, parmi lesquels il en est trois qui nous font établir entre les phénomènes des liaisons dans le temps selon ses trois modes : la permanence, la succession, la simultanéité ². Ce sont les " analogies de l'expérience „.

D'abord, pour percevoir des relations chronologiques entre les phénomènes dans le temps, il

1. P. 160.

2. P. 239.

faut nécessairement percevoir un temps commun à tous, et par rapport auquel leur place puisse être déterminée. Il ne peut être perçu en lui-même, comme une réalité subsistante en dehors des phénomènes : c'est dans les phénomènes qu'il me faut le trouver, sous forme d'une permanence constante, qui se poursuive à travers toutes leurs variations et à laquelle ils se rapportent, comme les modes changeants de quelque chose qui ne change pas, comme les accidents d'une substance immuable. Il est donc impossible de concevoir que quelque chose naisse ou périsse de la substance, et il est impossible aussi de concevoir que quoi que ce soit commence ou finisse vraiment d'exister, puisqu'en dehors de la substance qui est immuable, il n'existe plus que des phénomènes, dont elle constitue seule la réalité. Kant adopte donc l'adage des anciens : *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* ¹.

Il ne suffit pas de concevoir un temps où la liaison des phénomènes puisse s'effectuer, il faut encore les placer dans ce temps. Comment cela ?

Quand nous appréhendons quelque diversité dans les phénomènes, cette appréhension est toujours successive. Mais pour que la succession ainsi

1. Pp. 242-249.

perçue soit objective, il faut qu'elle soit déterminée. Lorsque je perçois successivement les différentes parties d'une maison, je ne crois pas que, objectivement, la maison ait des parties successives. Mais aussi, je me rends très bien compte que la succession de mes perceptions n'est nullement déterminée, et que, si j'ai commencé par me représenter le toit pour finir par la cave, je pouvais tout aussi bien suivre un ordre inverse.

Au contraire, lorsque je perçois un bateau descendant une rivière, et que je me le représente d'abord en amont puis en aval, cet ordre entre les positions du bateau m'apparaît comme objectif. Mais aussi, je constate que cet ordre m'apparaît nécessairement déterminé. Je conçois le bateau comme devant être en amont avant d'être en aval, parce que sa position en amont me paraît une condition préalable de sa position en aval. Et il me semble que ce soit là une règle générale valant pour tout bateau que je concevrais descendant le cours d'un fleuve.

Il y a donc, semble-t-il, corrélation entre l'objectivité que j'attribue à une succession et le fait qu'elle m'apparaît déterminée.

La seconde des analogies de l'expérience a précisément pour rôle de nous faire mettre entre les phénomènes des rapports de cause à effet, et de nous permettre ainsi de les ordonner, par l'appli-

cation de la catégorie de causalité, en séries irréversibles ¹.

Mais la nature ne se constitue pas d'une seule série de phénomènes. Entre ceux-ci il ne doit pas y avoir seulement succession, il doit y avoir encore simultanéité, c'est-à-dire coexistence de phénomènes divers dans un même temps. Les représentations des phénomènes sont toujours successives en elles-mêmes, mais elles ne nous donnent ni succession ni simultanéité objective. Pour avoir une simultanéité dans un même temps, il faut de nouveau que je lie les phénomènes, mais d'une façon qui me permette de passer indifféremment de l'un à l'autre ; ce que je ferai en concevant entre eux une communauté d'influences réciproques ².

L'ensemble de ces trois principes nous permet donc de concevoir tous les phénomènes comme une nature, liée dans son ensemble, constituant un objet conforme à l'unité de l'aperception et, par suite, parfaitement capable d'apparaître à la conscience intellectuelle de l'homme.

Or, il est à remarquer que cette nature est soumise au déterminisme le plus absolu. Kant le démontre fort bien : *La raison spéculative ne*

1. Pp. 250-263.

2. P. 275.

peut admettre la liberté dans le monde phénoménal.

D'après cette loi de son développement que nous avons signalée plus haut, la raison tente de pousser la synthèse des phénomènes jusqu'à leur compréhension la plus absolue. Ainsi elle en arrive nécessairement, en remontant la chaîne des causes, à une cause qu'elle conçoit comme étant cause première.

Or, d'évidence, une cause qui est première n'est plus dépendante d'aucune détermination extrinsèque, elle est pleinement maîtresse d'elle-même, elle est libre. Il y a donc au moins une liberté ; et si une liberté est concevable, si la loi de la nécessité universelle souffre des exceptions, il y aura moyen peut-être de concevoir dans l'homme aussi une certaine liberté ¹.

Mais, en somme, si la raison arrive à donner ainsi un premier terme à la chaîne des causes, c'est uniquement en vertu du besoin tout subjectif qu'elle éprouve de se reposer dans une compréhension absolue de son objet. L'idée d'une cause libre est entièrement contraire au principe fondamental grâce auquel la raison établit la synthèse des phénomènes, au principe de leur enchaînement nécessaire suivant des lois universelles.

1. T. II, pp. 62-64.

C'est grâce à cet enchaînement que je remonte d'un phénomène à un autre, sans lui, il n'y a plus aucune règle qui puisse diriger la recherche scientifique ¹.

La science ne peut donc, sans se ruiner elle-même, poser la liberté dans le monde. La nécessité universelle est une condition de toute spéculation possible. Mais lorsque nous abandonnons le point de vue de la raison spéculative pour nous placer à celui de la *raison pratique*, les choses changent d'aspect. Le concept de liberté devient, dans cet ordre nouveau, l'objet d'une certitude fondamentale.

Ici apparaît le second des deux grands problèmes que s'est posés Kant, celui *des conditions de la morale*. Kant le formule ainsi : " Comment la raison pure peut-elle être immédiatement un principe déterminant de la volonté, c'est-à-dire de la causalité de l'être raisonnable, par rapport à la réalité des objets ? „ ²

La loi morale, en effet, doit être fondée sur des éléments purs, elle doit *être a priori*. Universelle et absolue, ce n'est pas en des données empiriques qu'on en trouvera l'origine, elle ne peut résulter que de quelque faculté inconditionnée. A ce prix

1. T. II pp. 62-64.

2. *Raison pratique*, trad. Picavet, p. 75.

seulement, la règle pratique sera universelle, indépendante de toutes les conditions accidentelles que peuvent apporter les circonstances ou la nature particulière du sujet. Il faut donc admettre qu'elle est uniquement l'œuvre de la raison pure pratique. Celle-ci, en se la donnant, n'a qu'à se supposer elle-même. Elle est à elle-même le principe de ses déterminations et ainsi s'explique que dans les lois pratiques dont elle est la source, il n'y ait rien d'empirique, rien de matériel, mais la seule forme pure *a priori* de la loi.¹

Quelle est la nature d'une volonté qui se détermine de la sorte par une forme pure *a priori*? Cette volonté, dit Kant, est libre.

“ La représentation de cette forme, comme principe déterminant de la volonté, est différente de tous les principes qui déterminent les événements naturels d'après la loi de causalité, parce que dans ce dernier cas les principes déterminants doivent être eux-mêmes des phénomènes... Cette volonté doit donc être conçue comme totalement indépendante de la loi naturelle des phénomènes dans leurs rapports mutuels. Or, une telle indépendance s'appelle liberté. „²

La loi morale est ainsi la *ratio cognoscendi* ³

1. Cfr. *ibid.*, pp. 27-46.

2. *Ibid.*, p. 46.

3. *Ibid.*, p. 3, note.

de la liberté. " C'est la loi morale, dont nous avons immédiatement conscience dès que nous formulons des maximes de la volonté, qui s'offre d'abord à nous et nous mène directement au concept de la liberté „ ¹. *Négativement*, la liberté consiste dans *l'indépendance de la volonté* à l'égard de toute condition phénoménale. *Positivement*, elle n'est au fond rien autre chose que *l'autonomie de la raison pure* dans la législation pratique; elle revient à ce fait que l'être raisonnable trouve en lui-même la loi de son action ².

Nous distinguerons plus tard dans ce travail entre la conscience directe, qui nous fait saisir notre libre arbitre comme tel, et la conscience indirecte, qui nous le fait entrevoir au travers de ses conséquences. Kant n'est pas remonté jusqu'à la conscience directe du libre arbitre. Son système d'ailleurs ne le lui eût pas permis. Un fait de conscience est un phénomène. tout phénomène doit nous apparaître déterminé nécessairement par ses antécédents; Kant devait croire impossible la perception d'un acte libre. Il a donc cherché la liberté ailleurs. Il l'a trouvée dans les notions morales, impliquée par le sentiment de la responsabilité et du devoir. C'est pour sauvegarder la responsabilité

1. *Ibid.*, p. 48.

2. P. 55.

et le devoir qu'il a voulu établir la liberté. Sa grande préoccupation est là. Elle se retrouve à la racine de l'argument par lequel il prouve la liberté. L'être raisonnable est libre négativement, parce qu'il se détermine par une loi pratique pure *a priori* indépendante des phénomènes ; positivement, sa liberté revient à ce fait qu'il trouve en lui-même, dans la législation autonome de la raison, le principe de détermination de son vouloir. L'argument prouve directement l'existence de la responsabilité humaine : c'est parce que je suis responsable de mes actes que je dois rechercher en eux une certaine perfection et m'efforcer de les conformer à une norme idéale ; loi morale, devoir, responsabilité sont trois termes corrélatifs. En dernière analyse, la responsabilité suppose la liberté, car on n'est responsable que de ce dont on est l'auteur original, et pour être l'auteur original d'un acte il faut en être la cause libre. Mais la liberté n'est qu'au second plan chez Kant ; ce qui apparaît d'abord, c'est la responsabilité. Il l'a fort bien comprise et en a nettement saisi la portée psychologique. Il distingue soigneusement le devoir, d'une tendance que nous subirions et qui nous entraînerait à bien agir, parce que telle serait notre disposition. Pareilles tendances sont toujours " conditionnelles „. S'il m'arrive de concevoir le désir de satisfaire quelque appétit sensible,

j'obéirai à ce désir et j'agirai en conséquence. Mais il faut préalablement que je l'éprouve. Lorsque j'ai le sentiment d'être obligé à l'accomplissement d'un devoir, je sais bien que ce devoir est "absolu", qu'il n'est pas subordonné à telle ou telle tendance que je pourrais éprouver. L'obligation qu'il entraîne subsiste au milieu de toutes mes tendances "empiriques", et leur impose, quels que puissent être leur énergie et mon désir de les suivre, "une mesure et un but, même une défense et une autorité"¹.

Voilà néanmoins le concept de liberté affirmé comme une condition inévitable de l'ordre moral. D'autre part, l'universelle nécessité que demande la science interdisait, nous l'avons vu, pareille affirmation.

Tel est le problème que Kant appelait l'*énigme de la critique*. Comment l'a-t-il résolu ?

Ici se trouvent, selon Kant, la véritable utilité, l'excuse et peut-être bien la confirmation à ses yeux de sa Critique. La solution de l'énigme se trouve dans l'idéalisme transcendantal. "Une critique, qui limite la raison dans son usage spéculatif, est bien négative par ce côté-là ; mais en supprimant du même coup l'obstacle qui en restreint l'usage pratique, elle a en effet une utilité

1. *Raison pure*, t. II, p. 147.

positive. „¹ Sans doute, la raison est incapable de rattacher l'idée de liberté aux ordinaires conceptions de la science. Mais cette idée est *en dehors et au-dessus des prises de la science*, elle est affirmée par une *croyance*² rattachée à la pratique morale et qui n'étend en rien notre connaissance. Il n'y a pas lieu de chercher dans l'ordre spéculatif une solution à la difficulté, cette solution est impossible.

Lorsqu'un phénomène quelconque m'est donné, la loi de la raison m'ordonne de le rattacher à ses conditions. Je ne saurais arriver ainsi à une cause libre; toutes les causes que ce procédé me livrera seront des phénomènes et, par suite, seront à leur tour soumises au même déterminisme. Mais tout cela n'est vrai que dans l'ordre de la connaissance qui s'applique aux phénomènes.

Dans l'ordre de ce qui n'est pas phénomène, de ce qui n'est pas donné par l'expérience, de ce qui, par suite, n'est pas objectif mais uniquement noumène, *intelligible pur, concevable*, rien ne m'empêche d'admettre *une liberté*. Jamais je ne pourrai rien savoir de sa réalité, ni même de sa possibilité. Mais je puis l'admettre, elle n'est pas contradictoire³.

1. *Raison pure*. Préface, p. 30.

2. *Raison pratique*. p. 261.

3. Cf. *Raison pure*, t. II, p. 156.

Si les phénomènes avaient une réalité absolue, s'ils étaient des choses en soi, c'en serait fait de la liberté ; mais les phénomènes ne valent que comme de simples représentations qui s'enchaînent suivant des lois données par la raison. Derrière eux, il y a la réalité absolue, dont je ne puis rien connaître, mais au sujet de laquelle je puis avoir, sans aucune contradiction, des idées totalement opposées à celles que j'ai de l'ordre phénoménal.

Et ainsi, *dans un même sujet, il sera possible de trouver à la fois la nécessité et la liberté*. En tant que ce sujet m'apparaît dans les phénomènes, il est soumis à l'union causale nécessaire. En tant qu'il est fondamentalement une chose en soi, il est indépendant des phénomènes, du temps, des catégories et de la causalité, et je puis sans peine le concevoir inconditionné et libre. Il y a là une distinction de points de vue. " D'après son caractère empirique, ce sujet ne serait rien qu'une partie du monde sensible, dont les effets découleraient inévitablement de la nature, comme tout autre phénomène... Mais d'après son caractère intelligible, le même sujet devrait être affranchi de toute influence de la sensibilité et de toute détermination par des phénomènes. „¹

Tel sera le cas du sujet humain. Sans doute,

1. *Raison pure*, t. II, p. 141.

l'homme apparaît à sa propre conscience empirique sous la forme de phénomènes donnés, mais il ne connaît pas sa nature comme chose en soi.

D'autre part, il se conçoit, dans l'ordre intelligible, comme étant le principe des déterminations pratiques de son vouloir d'après des lois universelles. En tant que ses actions se manifestent dans le temps, elles sont absolument nécessitées; mais en tant que la causalité qui les produit est en soi et intelligible, elle est parfaitement libre.

L'homme a ainsi deux natures : la nature *archétype* qui n'est conçue que par la raison pratique, la nature *ectype* qui contient l'effet de la première¹. La cause intelligible libre se manifeste par un *caractère empirique* qui en est la manifestation connaissable, et qui ne jouit d'aucune liberté.

“ S'il était possible pour nous d'avoir de la manière de penser d'un homme telle qu'elle se montre par ses actions aussi bien internes qu'externes, une connaissance assez profonde pour que chacun de ses mobiles fût connu en même temps que toutes les occasions extérieures qui agissent sur ces derniers, on pourrait calculer la conduite future d'un homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil, et cependant soutenir en même temps que l'homme est libre². „

1. *Raison pratique*, p. 72.

2. *Ibid.*, p. 179.

Il y a donc, derrière la scène, une causalité nouménale qui se détermine librement et se donne la législation autonome de la loi morale; sur la scène le caractère empirique, traduction phénoménale de la cause libre, réagit nécessairement aux conditions ambiantes, si bien que toutes ses actions pourraient être l'objet d'une prévision semblable à celle dont sont l'objet les phénomènes astronomiques.

Dès lors, si un homme a commis une faute, on peut le blâmer avec raison.

Mais cette faute *devait arriver* ? Oui elle devait arriver, étant données deux choses : la *circonstance* et le *caractère* de l'homme défini par toute son histoire psychologique. Mais ce caractère, cette histoire, *c'est la volonté libre qui les a déterminés*. Ou plus précisément — car il pourrait encore sembler que la volonté, s'étant donné ce caractère, en est esclave — c'est elle *qui les détermine*. La volonté est, en effet, une chose en soi, elle est au-dessus du temps; ses effets sont dans le temps, elle-même possède dans l'ordre intelligible une présence affranchie de toute succession : “ La raison est donc la condition permanente de tous les actes volontaires par lesquels l'homme se manifeste. Chacun de ces actes est déterminé dans le caractère empirique de l'homme avant même d'arriver. Mais quant au caractère intelli-

gible dont le premier n'est que le schème sensible, il n'y a ni avant ni après, et toute action est, indépendamment du rapport de temps où elle se trouve avec les autres phénomènes, l'effet immédiat du caractère intelligible de la raison pure¹. „

Ainsi, pense Kant, la *responsabilité humaine* se trouve sauvegardée.

Il croit en effet que, dans sa théorie, “ l'être raisonnable pent, de toute action contraire à la loi et accomplie par lui, dire avec raison qu'il aurait pu ne pas la faire ; car elle appartient, avec tout le passé qu'elle détermine, à un phénomène unique du caractère qu'il se donne à lui-même et d'après lequel il s'attribue la causalité de ces phénomènes „.

Légitimes, dès lors, “ les sentences de ce merveilleux pouvoir qui est en nous et que nous nommons conscience „. Légitime encore “ le repentir qui se produit à l'égard d'une action accomplie depuis longtemps, chaque fois que nous nous en souvenons. „ Cette action se rattachait à la causalité libre qui est toujours la même présente en moi. Les habitudes, le caractère naturel, ne peuvent servir d'excuse pour nous soustraire au devoir, car nos habitudes mêmes sont notre fait : “ Toute action faite à dessein a pour fondement

1. *Raison pure*, p. 151.

une causalité libre qui, dès la plus tendre jeunesse, exprime son caractère dans ses phénomènes, les actions. „ ¹

Que penser de cette solution? Kant a-t-il réellement *sauegardé la responsabilité humaine*? *Nous ne le croyons pas.* En effet, dans le complexe de phénomènes qui me représentent mon histoire psychologique, tout évidemment n'est pas imputable à ma liberté, tout non plus ne lui est pas imputé; au jugement évident du sens commun, il y a certaines actions que je ne pose pas librement. Or, *comment distinguer ces actions* nécessitées de celles qui ne sont pas nécessitées? Si je je pouvais avoir *directement conscience* de ma liberté, sans doute la chose serait simple, je percevrais sans peine dans chacune de mes actions le caractère particulier de leur dépendance à mon égard, et ce serait consécutivement à cette perception que naîtrait en moi un sentiment de ma responsabilité exactement proportionné au sentiment de ma liberté.

Mais il n'en est pas ainsi dans la théorie kantienne. L'expérience, même interne, ne me révèle que des phénomènes soumis à la nécessité. A ce point de vue, mes actions sont déterminées par mon caractère empirique. Tout ce que je

1. *Raison pratique*, pp. 177-181.

puis savoir, c'est que fondamentalement, en tant qu'elles se rattachent à mon moi noumène, elles sont l'œuvre de ma liberté. Mais *cette liberté, je ne l'atteins pas dans les phénomènes, je ne l'atteins que dans les hauteurs de ma raison pratique*. C'est là que plane ma responsabilité. Et je n'y trouve qu'une législation universelle me donnant, dans une forme *a priori*, un principe général d'action morale ; je n'y trouve nullement le principe d'après lequel, dans telle circonstance particulière, j'agis de telle façon déterminée et précise ; et surtout je n'y trouve pas *le principe d'après lequel j'agis contrairement à cette loi morale* que le moi-noumène se dicte dans son autonomie souveraine.

“ Nous ne pouvons donc, quand il s'agit de juger les actions libres, que remonter, par rapport à leur causalité, jusqu'aux causes intelligibles, mais non pas au-delà. Nous pouvons reconnaître qu'elles peuvent être déterminées librement. Mais pourquoi le caractère intelligible donne-t-il précisément ces phénomènes, et ce caractère empirique dans les circonstances présentes ? C'est là une question dont la réponse dépasse de beaucoup toute la puissance de notre raison ¹ „. Ainsi parle Kant.

1. *Raison pure*, t. II, p. 157.

Mais alors nous n'avons aucune responsabilité précise attachée à tel acte déterminé, et au fond *la morale n'existe que dans la sphère intelligible*. Kant l'avoue, sans trop insister il est vrai, dans une note : " La moralité propre des actions, celle même de notre propre conduite, nous demeure donc absolument cachée. Nos imputations ne peuvent se rapporter qu'au caractère empirique ; quelle part au juste attribuer à la liberté, à la simple nature, aux vices involontaires du tempérament ou à ses heureuses qualités, c'est ce que personne ne peut découvrir ni, par conséquent, juger avec une parfaite justice „ ¹.

Ainsi la solution de Kant n'en était pas une. En réalité, il s'est borné à établir, logiquement et jusqu'au bout, d'une part les conditions de la science, d'autre part les conditions de la morale. La science lui a paru reposer sur la nécessité universelle. La morale se fondait sur la responsabilité et supposait la liberté. Kant a soigneusement expliqué le devoir moral comme la loi de causalité, il a opposé l'une à l'autre, mais *n'a rien concilié*. Tirant parti de sa théorie de l'idéalisme transcendantal, il a établi une cloison étanche entre la science et la morale. Il a enfermé l'une dans les phénomènes et l'autre dans les noumènes. Puis il

1. *Ibid.*, p. 151, note.

a répété que de cette façon il n'y avait pas de contradiction entre elles. Il n'y en avait peut-être pas explicitement, parce qu'au fond du système gisait la contradiction implicite d'une vérité dédoublée. " Il a y deux parties dans le système de Kant, dit Secrétan, une *science qui n'est pas vraie*, et une *vérité qui n'est pas sue* „ ¹. C'est bien cela. La solution de Kant fait quelque peu songer à la situation où se trouveraient deux lutteurs que l'on vient de séparer et qui, écumants de rage, se mesurent encore de loin, brûlant d'en revenir aux mains. Actuellement la lutte est différée, mais lorsqu'elle reprendra elle n'en sera que plus terrible, de toutes les colères et de toutes les énergies accumulées dans cet instant de repos.

Or, il est impossible que la morale reste cantonnée dans le monde intemporel. C'est dans le temps que je dois agir, et c'est mon action que je dois rendre morale. C'est cette action que je devais savoir libre et responsable. La loi du devoir purement intelligible ne me donne qu'une responsabilité purement intelligible aussi, objet de considé-

1. Kant a essayé de lever cette contradiction par sa théorie du primat de la raison pratique. Nous croyons qu'il arrive à éviter une contradiction formelle, explicite, mais qu'au fond, implicitement, sa doctrine repose sur des contradictions. Cf. à ce sujet Mgr Mercier, *Critériologie générale*, p. 156.

ration idéale et sans aucune portée au point de vue de l'action réelle.

La philosophie de Kant aboutit donc à établir une *irrémissible opposition* entre deux tendances fondamentales de l'âme. D'une part, si nous voulons obtenir du monde une connaissance scientifique, il nous faut établir entre les phénomènes qui le constituent des rapports de causalité qui ne peuvent se concilier avec une activité indéterminée. D'autre part, au fond de notre conscience nous découvrons, sinon directement notre libre arbitre, du moins le sentiment du devoir qui ne s'explique pas sans lui. La science et la morale sont deux termes entre lesquels il faut choisir. Kant ne choisissait pas, mais c'était de sa part un illogisme. Plusieurs écoles contemporaines que nous retrouverons en présence de la même difficulté, ont choisi, et nous verrons successivement les *déterministes* sacrifier la morale à la science, tandis que les *indéterministes* immoleront la science à la morale.

CHAPITRE II

LE DÉTERMINISME

§ 1. — *Le principe*

Pour la plupart des déterministes contemporains, le grand argument en considération duquel, même avant tout examen des faits, ils refusent d'admettre le libre arbitre, c'est qu'ils le prétendent incompatible avec les lois de la raison.

“ Une volonté libre, dit Schopenhauer, serait une volonté qui ne serait déterminée par aucune raison, c'est-à-dire par rien, puisque toute chose qui en détermine une autre est une raison ou une cause ;... en présence d'une pareille notion, la clarté même de la pensée nous fait défaut, parce que le principe de raison suffisante, qui est la forme essentielle de l'entendement, doit être répudié ¹. „

A côté du panthéiste Schopenhauer, le positiviste Stuart Mill conclut dans le même sens contre la liberté :

1. *Essai sur le Libre Arbitre*, trad. Reinach, p. 12.

“ L'on croit que tout événement, dans l'univers phénoménal, à l'exception des volitions humaines, est déterminé à se produire par une cause. Or, les prétendus nécessairement demandent qu'on applique la même règle de jugement à nos volitions. Ils soutiennent que la preuve est bonne pour elles. Ils affirment, comme une vérité d'expérience, que les volitions suivent, en fait, des antécédents moraux déterminés, avec la même uniformité, et (quand nous avons une connaissance suffisante des circonstances) avec la même certitude que les effets physiques suivent leurs causes physiques „¹. Et faisant sien un passage de Hamilton, il dit ailleurs : “ Nous ne pouvons aucunement concevoir comment la volonté peut être libre. Nous ne pouvons pas concevoir un commencement absolu; nous ne pouvons donc pas concevoir de volition libre „².

Wundt exprime la même idée lorsqu'il rejette la liberté comme absurde, parce qu'elle fait de l'être libre une *causa sui*, et confond, à son sens, l'homme avec Dieu³.

M. Fouillée, à son tour, écrit : “ Croire qu'il

1. *Phil. de Hamilton*, p. 548.

2. *Op. cit.*, p. 542.

3. Cité par Gutberlet, *Die Willensfreiheit und ihre Gegner*, p. 171.

peut y avoir des effets sans cause, c'est violer la loi fondamentale de la pensée... Le déterminisme est un autre nom de la logique appliquée, et la logique n'a rien d'hypothétique. Ses lois ne sont pas seulement un intérêt, elles sont une nécessité „.

“ Pour ramener la question à sa forme la plus simple, dit Herbert Spencer, les changements psychiques ou subissent une loi ou n'en subissent pas. S'ils ne se conforment pas à une loi, ce livre, comme tous ceux sur le même sujet, n'est qu'un pur non-sens. S'ils se conforment à une loi, il ne peut rien exister de tel que le libre arbitre „ ¹.

De même que Kant, on le voit, tous ces auteurs considèrent le déterminisme comme une *condition de la science*.

Pourquoi cette affirmation ? D'où vient cette identification de la science et du déterminisme universel ? Ramenant la difficulté qui tourmentait le philosophe de Kœnigsberg, cette thèse nous paraît devoir son origine à des principes non sans analogie avec ceux dont elle dérivait chez lui.

Expliquer toutes choses, et les expliquer à fond, obtenir du monde une vue d'ensemble en arrivant à le regarder de ses sommets, tel est le but dernier auquel tend la spéculation.

1. *Principes de Psychologie*, t. I, p. 546.

C'est bien la pensée de Spencer. La philosophie, pour lui, doit être la pierre angulaire du grand édifice de la science. " La connaissance la plus inférieure, dit-il, c'est la connaissance non unifiée; la science, c'est la connaissance unifiée partiellement; la philosophie établit l'unité complète du savoir „¹.

Ne pourrait-on rapprocher de cette doctrine la thèse kantienne de l'unité de l'aperception à laquelle les catégories doivent réduire toute matière intelligible?

Mais l'idée d'une explication universelle n'implique pas nécessairement le déterminisme. Elle est commune à tous les systèmes qui ne renoucent pas totalement à l'usage de la spéculation et de la pensée elle-même. Pour édifier la synthèse philosophique, différents procédés peuvent être mis en œuvre. Il en est un auquel le déterminisme se rattache, comme une conséquence inévitable, et qu'il nous faut examiner brièvement.

Au moment de la Renaissance, une même préoccupation dominait tous les penseurs. Entraînée par un désir de rénovation universelle, cette époque éprouvait le besoin de posséder, dans l'ordre spéculatif, une méthode neuve, une *ars inveniendi* qui permit de remplacer les théories prétendument vieilles de la période médiévale.

1. *First Principles*, p. 134.

Bacon voulait satisfaire à ce desideratum en esquissant son *Novum Organum*. Il part en guerre contre les vieilles méthodes, expliquant le monde par des causes insaisissables et mystérieuses. Il lui faut une doctrine qui aille aux choses réelles et palpables. Pour cela, il veut analyser, au moyen des méthodes inductives, les données que nous fournit l'expérience, afin d'en rechercher les éléments les plus simples et les plus constants. On arrivera ainsi aux " formes „ par lesquelles il faut expliquer la nature. Habitué encore à la terminologie scolastique, l'auteur du *Novum Organum* s'en sert pour exposer son nouveau système. Il exclut la recherche des causes matérielles, finales, et efficientes. L'induction s'attache à la cause formelle, et encore celle-ci n'est-elle autre chose que l'élément constant des phénomènes ¹. Pour parler le langage des anciens, il faudrait l'appeler une forme accidentelle permanente.

Or il se fait qu'à ce point de vue, les théories de Bacon se rapprochaient singulièrement des méthodes au moyen desquelles avaient été faites les découvertes célèbres qui, à ce moment, inauguraient le règne nouveau des sciences naturelles. Galilée recherchait, dans les événements sen-

1. W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, p. 303
304.

sibles, leurs éléments les plus simples, et voulait arriver à les comprendre par la combinaison de ces mêmes éléments. Sa méthode, de plus, avait l'avantage d'indiquer, sous la variété des phénomènes, l'objet constant qu'il fallait y rechercher : la quantité mesurable de matière en mouvement¹. Newton y rattachait ses hypothèses merveilleuses sur la gravitation universelle, et désormais la mécanique allait devenir la base de découvertes toujours plus étendues et plus grandioses.

De cette théorie de la recherche scientifique Hobbes fait une théorie philosophique, et il pose en thèse que toute recherche spéculative doit se borner à ramener les phénomènes naturels à leurs éléments mécaniques².

Or, dans l'étude des phénomènes, la première chose qui se manifeste c'est leur variation constante. Il faut, pour en rendre compte, recourir au principe de causalité. Dans la méthode scientifique de Galilée, la relation causale devait s'établir entre les états expérimentables des êtres naturels, montrer entre deux de ces états une équivalence dans la quantité de mouvement. Un corps doué de mouvement et le communiquant à un autre corps qu'il rencontre, en fournissait le type simple

1. Windelband, *op. cit.*, p. 306.

2. Id., *ibid.*, p. 307.

et caractéristique¹. Selon Hobbes, pareille façon d'expliquer la suite des phénomènes devait aussi bien valoir pour les faits de la vie sensitive et de la conscience que pour les mouvements du monde corporel, tous ces phénomènes revêtant à ses yeux la même nature. Hobbes esquisse une psychologie toute mécanique. Il croit découvrir dans la sensation, dans le plaisir sensible, dans l'instinct de la conservation, les éléments derniers dont les combinaisons peuvent engendrer toute la vie consciente. Entre deux états conscients successifs, il y a naturellement à établir une relation de causalité purement mécanique et exclusive de la liberté².

L'associationnisme d'Hobbes le mène donc au déterminisme. Dans le clan des philosophes rationalistes, une conception analogue s'était fait jour. Descartes avait, lui aussi, étendu la méthode de Galilée à tout le domaine philosophique. Non pas qu'il ramenât l'esprit à la matière ; mais en quête d'une certitude sans nuages et ne la trouvant à son gré que dans les mathématiques, il voulait constituer toutes les recherches philosophiques sur leur modèle. Il essaya d'établir une mécanique des passions. Spinoza, chez qui la méthode

1. Windelband, *op. cit.*, p. 324.

2. *Op. cit.*, p. 326.

mathématique du maître s'est exagérée jusqu'à vouloir faire de l'univers entier un immense théorème. reprit cette tentative avec plus de rigueur encore et aboutit, comme Hobbes, à un complet déterminisme. Pour lui aussi, étant donnés tous les antécédents d'un acte quelconque, celui-ci doit suivre nécessairement. Bien plus, il résulte de ses antécédents comme la conclusion d'un syllogisme résulte de ses prémisses ; la causalité se ramène à l'identité.

On pourrait retrouver, chez nombre de penseurs contemporains, des idées analogues. Il est certain que le déterminisme, dont nous retrouvons la formule chez Kant, est repris aux théories courantes de son temps. Mais les doctrines subjectivistes du philosophe lui donnent une coloration toute spéciale. Les principes que ses prédécesseurs appliquaient au monde réel sont devenus chez lui des formes de l'esprit et, comme telles, elles s'appliquent à tous les phénomènes connaissables. Ce déterminisme est d'une rigueur inflexible : il s'impose au monde qui lui est soumis, à celui des objets de pensée, avant même que ce monde existe et ne laisse plus échapper de ses mailles que le seul noumène, qui n'est pas objet de science. Il s'est continué dans le courant philosophique issu de Kant ; celui-ci a présenté, surtout dans l'école hégélienne, des synthèses résolument déterministes.

Pourtant le déterminisme contemporain ne relève guère du grand philosophe allemand. Il se rattache aux doctrines de l'empirisme anglais et par elles, en dernière analyse, à celles des philosophes de la Renaissance. On pourrait en suivre la trace chez Locke, même chez Hume malgré son subjectivisme, en France chez Condillac, Lamettrie, tous penseurs qui ont dû avoir sur l'esprit de Kant une certaine influence, et dont les théories, d'autre part, se sont propagées jusqu'au positivisme d'aujourd'hui, lequel se trouve ainsi relié par une parenté indirecte au père du criticisme.

Peu à peu les méthodes mathématiques avaient pénétré dans les sciences naturelles et leur application avait conduit à de merveilleuses découvertes. Partout où les faits pouvaient être ramenés à leur côté mécanique, ils s'expliquaient nettement, clairement, d'une façon qui semblait hors de discussion. Il était naturel de chercher à étendre un procédé aussi avantageux. On l'essaya, on bâtit des hypothèses et tous les faits d'ordre physique et d'ordre chimique parurent se réduire à des combinaisons mécaniques. D'ingénieuses expériences semblaient montrer dans les forces physiques, la chaleur, la lumière, l'électricité, de simples transformations du mouvement. Une hypothèse hardie faisait de même des propriétés quali-

tatives des corps chimiques. Et les premières applications de ces nouvelles idées semblaient donner les mêmes résultats d'explication facile et complète, qui avaient déjà été obtenus dans d'autres domaines. On s'enthousiasma donc pour la conception mécaniciste, et bientôt ce fut, dans les écoles scientifiques, doctrine admise à l'égal d'un dogme, que tous les faits de la nature doivent se réduire à des modes de la matière en mouvement. Avec la recommandation de la science, elle passa aux écoles philosophiques et, après les triomphes qu'elle venait de remporter, elle y rencontra une adhésion presque universelle.

Auguste Comte a été l'initiateur de la philosophie positive. De même que Bacon, il part en guerre contre les méthodes métaphysiques, il ne veut plus que l'on recherche l' " origine et la destination de l'univers, les causes intimes des phénomènes „. Il faut réduire l'explication des faits à ses " termes réels „ ¹. Les faits doivent donc s'expliquer par des faits. Tout le reste est inconnaissable. L'empirisme reparait, sous le nom nouveau de positivisme.

Comte reprend aussi aux philosophes de la Renaissance une autre tendance, la même qui avait permis à l'empirisme de se constituer scien-

1. *Cours de Philosophie positive*. Première leçon, p. 4.

tifiquement. La méthode mathématique reparaît chez lui. L'ambition de la philosophie doit être de découvrir, dans tous les phénomènes, quelques " faits généraux „ qui soient l'expression de lois mécaniques. L'idéal, dont il croit d'ailleurs la science encore bien éloignée, serait de rattacher " tous les phénomènes naturels à la loi positive la plus générale que nous connaissons, la loi de la gravitation qui lie déjà tous les phénomènes astronomiques à une partie de ceux de la physique terrestre „ ¹.

M. Taine a bien mis en lumière la nature de cette systématisation rêvée des phénomènes.

Dans les sciences de construction, remarquait-il, les démonstrations se font facilement. Les termes auxquels elles s'appliquent sont constitués d'éléments mentaux connus et définis d'avance, et combinés d'une façon connue puisque c'est l'esprit lui-même qui les combine. C'est pourquoi elles sont si parfaites ; toutes les lois qu'elles énoncent, et il y en a un nombre énorme, ne sont que des combinaisons de quelques axiomes primitifs que l'on ramène au principe de contradiction ou d'identité. Il n'en peut être ainsi que parce que leur objet lui-même se constitue par la com-

1. *Op. cit.*, p. 54.

binaison de quelques facteurs abstraits, très simples et très généraux ¹.

Si tous les objets de la nature pouvaient être compris d'une façon aussi complète et aussi claire, si les sciences d'expérience pouvaient s'édifier sur le modèle des sciences de construction, ce serait, semble-t-il, l'idéal.

Les notions abstraites dont s'occupent les sciences de construction, se retrouvent dans la nature, et les lois qu'elles ont établies en combinant ces notions s'appliquent aux choses réelles. Mais elles ne s'appliquent jusqu'ici qu'à l'aspect quantitatif des choses. Ne pourrait-on pas arriver à ramener à cet aspect les autres, à réduire tous les phénomènes à des modes de la matière en mouvement? M. Taine semble l'espérer, sans en être absolument certain, et il entrevoit avec enthousiasme la splendide unification du savoir à laquelle on aboutirait ainsi ².

1. *De l'Intelligence*, pp. 404-414.

2. " Autant que nous pouvons en juger et d'après les découvertes récentes, tous les changements d'un corps, physiques, chimiques ou vitaux, se ramènent à des mouvements de ses molécules; pareillement la chaleur, la lumière, les affinités chimiques, l'électricité, peut-être la gravitation elle-même, toutes les forces qui provoquent ces changements et provoquent le mouvement lui-même, se réduisent à des mouvements. D'où il suit

Cette unification, Herbert Spencer l'a tentée. Sa philosophie se borne aux phénomènes qui nous apparaissent, à nos états de conscience. Leur source en dehors de la conscience nous échappe, elle est l'inconnaissable. Mais quant à ces modes de l'inconnaissable qui restent soumis à nos investigations, il a voulu en rechercher les derniers éléments.

Pour lui, tous les phénomènes se ramènent à des expériences de force. Elle est le fond ultime de nos

que dans la nature visible il n'y a que des corps en mouvement, moteurs ou mobiles, tour à tour moteurs et mobiles, moteurs quand leur mouvement préalable est la condition du mouvement d'un autre, mobiles quand leur mouvement consécutif est l'effet du mouvement d'un autre... Que si cette admirable réduction était vraie, non seulement tous nos problèmes physiques, chimiques et physiologiques, mais encore tous les problèmes qui concernent un corps effectif quelconque, seraient au fond de purs problèmes de mécanique. Les composés observables ne différeraient en rien, sauf par leur complication, des composés construits.

„ Partant, de même que la formation, les propriétés, les altérations et les transformations de tout composé mental, arithmétique, géométrique ou mécanique, ont leur raison d'être, de même il y aurait une raison d'être pour la formation, les propriétés, les altérations et les transformations de tout composé réel. „ *De l'Intelligence*, p. 449.

états de conscience ; la matière et le mouvement en sont les modes, résultant des relations dans lesquelles elle se trouve constituée ¹. Voilà les éléments derniers avec lesquels il s'agit de construire le monde connaissable. Spencer leur découvre une propriété fondamentale.

Essayons de concevoir une quantité donnée de matière tombant dans le néant et n'étant plus. Nous n'y réussissons pas. " C'est que la pensée est une position de relations, elle devient impossible si l'un des termes de la relation est absent de la conscience. Nous ne pouvons concevoir que quelque chose devienne rien, pour la même raison que nous ne pouvons concevoir que rien devienne quelque chose : c'est que rien n'est pas un objet de conscience „ ². De même, il nous est impossible de concevoir l'annihilation du mouvement ³.

La matière est donc indestructible, le mouvement continu, et puisqu'en dernière analyse le mouvement et la matière ne sont que des modes de la force, il nous faut conclure que celle-ci est persistante. Cette vérité fondamentale régit tout le monde des phénomènes.

On en peut déduire deux conséquences.

1. *First Principles*, part. II, chap. III.

2. *Ibid.*, p, 177.

3. Chap. V.

Supposons qu'un phénomène donné ait été précédé ou suivi de certains autres phénomènes, dont toutes les conditions ont été parfaitement déterminées; chaque fois que les phénomènes antécédents se reproduiront dans les mêmes conditions, ils seront nécessairement suivis des mêmes conséquents. Cette relation doit être invariable, car autrement il faudrait nier la persistance absolue de la force. Un groupe d'éléments exactement déterminé contient une quantité déterminée de force distribuée selon certains modes; il donne naissance à un groupe d'éléments dont la production correspond exactement à une telle quantité de force ainsi distribuée. S'il reste le même, par suite si la force reste égale en quantité et également distribuée, on ne peut concevoir que le résultat change, sans qu'il y ait changement dans la quantité de force, ce qui est impossible. De sorte qu'il doit y avoir toujours "une connexion invariable entre tout mode antécédent de l'Inconnaissable et cet autre mode de l'Inconnaissable qu'on appelle son conséquent ¹ „.

De plus, les forces sont transformables, et entre deux stades de leur évolution, il y a équivalence parfaite. Un phénomène quelconque, ou une mani-

festation de force, ne peut être autre chose qu'une modification de quelque manifestation de force antécédente. Sans cela, d'où viendrait-elle ? On viole la loi fondamentale de la relativité de nos états conscients, on revient à cette contradiction radicale du passage de rien à quelque chose. Il faut donc admettre que lorsqu'un phénomène en suit un autre, il n'y a là que transformation d'une quantité de force qui ne change pas et qui reste équivalente dans les deux phénomènes ¹.

Ce système constitue le type d'un monisme mécaniciste.

Spencer recherche ensuite les lois qui président à la transformation des forces. Mais nous n'avons pas à nous en occuper ici. Il nous intéresse plus de remarquer les conséquences qu'entraînent ses doctrines. Elles nous permettront de découvrir la genèse du déterminisme contemporain.

Spencer est déterministe. Ce principe qui exige que tout phénomène se rattache par un lien nécessaire à d'autres phénomènes, dont il n'est en quelque sorte qu'une transformation, est évidemment exclusif de toute liberté.

Pourquoi Spencer est-il déterministe ?

Sa philosophie nous présente le résultat d'une *systématisation des phénomènes* poussée à l'ex-

1. P. 221.

trême. Une explication complète des choses ne peut pas se borner à les classer, à remarquer leurs similitudes et leurs différences, à en établir les caractères généraux ; avant tout elle doit en découvrir l'origine. Pour cela elle doit rechercher entre elles des relations de causalité, et de causalité rigoureuse, si bien que l'une rende pleinement raison de l'autre. C'est à cela que vise Spencer, c'est la signification de sa théorie de l'évolution.

Or, s'il faut établir des relations de causalité rigoureuse entre des phénomènes, nous aboutissons aussitôt au déterminisme.

Un phénomène est insécable. Il est lui-même, vous n'en tirerez jamais rien de plus. Pour qu'il pût changer, se modifier, il faudrait qu'à côté ou au dessous de ce qu'il paraît, il eût comme une réserve de réalité, une force productive de nouveauté, une puissance, pour employer le vieux mot d'Aristote. Mais alors il ne serait plus un phénomène, puisqu'un phénomène se définit un quelque chose qui apparaît à la conscience, en tant qu'il lui apparaît. Cette puissance ne saurait apparaître à la conscience, du même coup elle cesserait d'être une puissance, elle deviendrait un acte.

A fortiori, si un phénomène est la raison, l'explication de quelque chose, ce n'est pas qu'il la produise en la tirant d'une puissance quelconque ;

ce ne peut être qu'en devenant lui-même cette chose. Et cela encore sans qu'il se transforme, sans qu'il acquière rien qu'il ne possédât auparavant ; sa transformation n'est qu'apparente, modale. Il passe entier et comme tel dans le nouveau phénomène qu'il engendre.

Le cours de la nature doit donc apparaître, ainsi que dans la philosophie de Spencer, comme le développement d'un substrat permanent dont chaque état détermine nécessairement les états suivants ; et ces conséquences ne feront que s'accroître si, tous les phénomènes étant homogènes, il n'y a pas de raison pour qu'aucun d'entre eux fasse exception à la loi générale. Or, c'est ce qui résulte de la réduction des phénomènes à des modes de force. Dès lors, ils ne forment plus qu'une seule chaîne infrangible ; une science plus avancée pourrait les réduire en équations qui se déduiraient l'une de l'autre, comme les propositions d'un théorème.

Il y a eu, en dehors du phénoménisme, des essais d'expliquer le monde par des processus logiques. Spinoza voulait arriver à déduire toutes choses d'un principe, *more geometrico*. Mais pour cela il faut évidemment, ainsi que le remarquait Taine, pouvoir procéder comme dans les sciences de construction, et constituer les choses par la combinaison de termes abstraits. Le phénomé-

nisme s'y prête à merveille. Des phénomènes, ce sont précisément des états de conscience abstraits de ce qui les entoure et de la réalité non phénoménale dont ils peuvent émerger, pris en eux-mêmes comme apparences et rien de plus. D'autre part, n'étant plus rattachés à des sujets différents et hétérogènes, ils peuvent facilement être soumis à des lois qui s'imposent également à tous, et même, en faisant abstraction de leurs éléments variables, être conçus comme constitués d'éléments homogènes.

Le phénoménisme a pu donner lieu ainsi à plusieurs systèmes monistes. Dans celui d'Hegel toutes choses ne sont que le produit de l'évolution dialectique de l'Esprit. Pour Spencer, au contraire, elles résultent de l'évolution mécanique de la Matière. Des conceptions semblables se retrouvent nombreuses dans la philosophie contemporaine. Nous ne pouvons songer à les analyser en détail. Il est certain que la tendance au monisme est l'un des traits caractéristiques de la pensée moderne.

Mais tous les adversaires de la liberté ne se rangent pas à ces théories. Il en est plusieurs qui, sans songer à des hypothèses sur l'évolution universelle, admettent cependant le déterminisme, principalement au nom des sciences naturelles.

M. Taine cite quelque part ces mots de Claude Bernard : " Il y a un déterminisme absolu dans les

conditions d'existence des phénomènes naturels, aussi bien pour les corps vivants que pour les corps bruts. La condition d'un phénomène une fois connue et remplie, le phénomène doit se reproduire toujours et nécessairement... Dès lors, il y aura lieu de chercher à connaître les conditions de ces variations ; car il ne saurait y avoir d'effet sans cause. „

Nous croyons que *le déterminisme scientifique*, si on le comprend bien, est vrai. Mais il n'entraîne pas la négation de toute activité libre.

L'expérience établit qu'un événement naturel est précédé régulièrement de certains autres événements, si bien que ceux-ci sont des conditions *sans lesquelles il ne peut se réaliser*. C'est là une conclusion inductivement certaine. Mais il n'en résulte pas le déterminisme que l'on oppose à la liberté.

Ce déterminisme-là suppose que, les conditions d'un événement naturel étant données, cet événement non seulement peut, mais *doit* suivre. Il suppose qu'entre elles et lui il y a un lien nécessaire. Or, l'expérience ne démontre pas cela.

“ Comment, dit Stuart Mill, l'expérience nous affirme-t-elle l'hypothèse de la causation ? Ce n'est pas en découvrant un nexus entre la cause et l'effet ou, dans la cause elle-même, une raison suffisante

qui la fait suivre de l'effet... Ce que l'expérience nous fait connaître, c'est le fait d'une succession invariable entre tout événement et une certaine combinaison particulière de conditions antécédentes, en sorte que partout et toujours, quand cette union d'antécédents existe, l'événement ne manque pas d'arriver. Y a-t-il ici une nécessité autre que l'universalité inconditionnelle du fait ? Nous n'en savons rien. Pourtant cette affirmation *a posteriori*, bien qu'elle ne soit pas confirmée par une nécessité *a priori*, décide notre choix¹..

Mais Stuart Mill sans s'en apercevoir dépasse l'expérience. L'expérience ne prouve pas " que partout et toujours, quand cette union d'antécédents existe, l'événement ne manque pas d'arriver „, mais seulement que, lorsque l'événement arrive, il a dû être précédé de ses conditions. Si les faits de liberté sont exacts, ils présentent des événements qui ne se rattachent pas invariablement à une union d'antécédents. Ceux qui, avant l'examen de ces faits, en nient la réalité au nom de la science, admettent un lien de nécessité *a priori* entre tout événement et ses conditions.

Quel est ce lien et comment arrive-t-on à le concevoir ? Le positivisme supprime l'investi-

1. *Philosophie de Hamilton*, p. 547.

gation dans le domaine du suprasensible. Il n'y a pour lui que des phénomènes. Il ne nie pas toujours qu'il y ait quelque chose au delà des phénomènes, mais cela fût-il, non seulement nous n'avons pas à en tenir compte dans la science, mais nous n'avons même pas à en tenir compte du tout, puisque ce quelque chose est pour nous inconnaissable. Pareil agnosticisme est fort répandu aujourd'hui. Et il doit conduire au déterminisme. Car en effet, si on ne veut pas donner aux phénomènes une explication suprasensible, il faut pourtant bien en trouver une.

Or, il n'y a que des phénomènes. La *raison suffisante* d'un phénomène doit donc être *un autre phénomène*, ou bien il n'en a pas. La raison suffisante, c'est le mot qu'employait tout à l'heure Claude Bernard. Entre une raison suffisante et sa conséquence il y a un lien universel. Et si tout événement naturel doit avoir une raison suffisante phénoménale, nous arrivons, cette fois, au déterminisme négateur de la liberté ¹.

1. Voici comment M. Taine commente le principe de Claude Bernard : Le " déterminisme „ dont parle le savant, se base, selon lui, sur un axiome qu'il appelle l'axiome de causalité. " Dès qu'un caractère (permanent ou transitoire) est donné, nous sommes sûrs que ses précédents et accompagnements, en d'autres termes ses conditions, influent sur lui et à son endroit sont effi-

On le voit, l'origine en est toujours la même; il résulte d'une tendance à expliquer les choses par une simple systématisation des phénomènes.

Quant au principe qui résume la théorie et l'oppose au fait du libre arbitre, on pourrait le formuler en ces termes : *Tout événement mental et volitif, comme tout événement de la nature, résulte nécessairement de conditions qui sont d'autres événements.*

L'application en a varié au gré des théories générales de ses partisans. Selon la nature qu'ils reconnaissaient aux phénomènes de pensée et de vouloir, leur déterminisme a pris des colorations spéciales.

... D'autre part, la présence des conditions suffit pour entraîner la présence du caractère... Tout changement du caractère présuppose un changement dans les conditions... tout changement a une cause et cette cause est un autre changement. Voilà l'axiome de causalité. Et d'où vient cet axiome ? De même que les autres axiomes il développe une pure supposition, il la développe en démêlant *du même* entre les deux données qu'il lie et il se ramène aux principes d'identité et de contradiction ... *De l'Intelligence*, p. 459.

Du même, le mot est souligné chez M. Taine, et il a en effet une portée fondamentale. Tout phénomène a une cause, qui s'identifie avec lui. Entre eux deux il y a du même. Voilà pourquoi il lui est nécessairement lié, il doit la suivre toujours.

Nous avons parlé plus haut du monisme mécaniste de Spencer. Pour lui, la conscience n'est qu'un complexus de forces *mécaniques*. Nos sensations correspondent à des impressions extérieures dans lesquelles se retrouve une énergie mécanique, qui passe, entière, dans la sensation en ne faisant que changer d'aspect, et qui passe ensuite de la sensation dans l'action extérieure, en restant toujours équivalente à ce qu'elle était en pénétrant dans le domaine du moi. Sans doute, ce processus se complique. Dans nombre de cas, la réaction est loin d'être égale à l'action. C'est qu'il y a dans le sujet des réserves d'énergie, dont une excitation très faible peut déterminer le déploiement soudain. Mais tout le jeu de ces forces est mécanique. La conscience ne semble donc être qu'une forme de mouvement mécanique.

D'autres admettent que la conscience, comme telle, n'est pas mécanique. Mais son action volitive est nulle. Elle n'est qu'un *éclairage*, un *reflet* des combinaisons mécaniques qui se produisent dans le moi, un épiphénomène sans portée dans l'ensemble de ses combinaisons, un théâtre où s'agitent des pantins, mus par d'invisibles acteurs.

Un dernier groupe accordera une activité à la conscience. Les idées-reflets deviendront des *idées-forces* ; toute énergie n'est pas nécessaire-

ment mécanique, elle peut être aussi psychologique. Ce ne sont plus des pantins qui s'agitent sur le théâtre de la conscience, le drame qui s'y joue n'est plus le symbole ou le reflet d'un drame plus complexe se jouant en des profondeurs qui lui échappent, c'est le drame véritable désormais auquel nous assistons. Mais on n'échappe pas pour cela au déterminisme; le drame est réglé d'avance, les acteurs n'en sont pas libres.

Ainsi le procédé est toujours le même. Mécaniques, physiologiques, psychologiques, les conditions déterminent la décision. Elle y est impliquée à la façon dont l'est une solution dans une équation algébrique ou une conclusion dans ses prémisses. Les mécanicistes s'en tiendront au premier mode de détermination et, de même que les données d'un problème ne changent pas une fois qu'elles sont données, ils diront que la quantité d'énergie est invariable dans l'univers; or cette quantité d'énergie est seule à expliquer tous les phénomènes, il n'y a donc pas de place pour la liberté. En tout cas, si l'on admet la conception mécaniciste du monde physique, il n'y a pas de place pour l'action extérieure de la liberté, quand bien même on l'admettrait dans le for interne de la conscience. Les déterministes spiritualistes tireront argument du principe de raison suffisante; ils diront qu'une décision sans motifs est une décision absurde, et

qu'une fois la décision motivée, elle résulte nécessairement du motif donné. Les motifs, les idées, les sentiments qui luttent en nous, obéissent à des lois fatales. La décision, lorsqu'elle se produit, est rattachée toujours à tel ou tel motif ou ensemble de motifs, qui la détermine, et ce ou ces motifs étant donnés dans les mêmes circonstances, elle ne pourrait pas n'en point résulter.

Nous ne pouvons entrer dans le détail de ces théories, ce serait refaire l'histoire entière de la philosophie contemporaine ¹. Mais quelle que soit la formule à laquelle le déterminisme s'est arrêté, il s'est heurté à une difficulté grave. Manifestement notre conscience nous atteste que nous sommes libres, que certaines de nos actions ne dépendent que de nous et pourraient, les mêmes antécédents étant donnés, également les suivre ou ne pas les suivre à notre gré.

Le déterminisme a dû tenir compte de ce fait et tâcher d'y trouver une explication satisfaisante.

Quelle est cette explication ? Nous allons l'examiner. Mais remarquons d'abord, dans le sentiment de notre liberté, deux éléments qu'il importe de distinguer. Le premier est *le sentiment direct*

1. On trouvera sur les différentes formes du déterminisme contemporain, d'intéressants renseignements dans le bel ouvrage de M. l'abbé Piat : *La Liberté*, t. I.

de notre pouvoir libre. Le second, qui l'implique comme sa raison foncière, est le sentiment de notre *responsabilité*.

D'après Stuart Mill, Hamilton, qui prouve la liberté par la conscience que nous en avons, " ne sait pas bien si la conscience ne rend qu'un seul témoignage sur l'objet du débat, ou si elle en rend deux : si nous n'avons conscience que de notre responsabilité morale, où se trouve impliqué le libre arbitre, ou si nous avons directement conscience du libre arbitre „ ¹.

De fait, il semble bien que le sentiment de la responsabilité soit de plus immédiate évidence que le sentiment direct de notre pouvoir libre. N'est-ce pas là un fait à expliquer par cette raison, que ce qu'il nous faut savoir avant tout pour la pratique de la vie, c'est moins directement si nous sommes libres que si nous sommes responsables? Le sentiment de la responsabilité dont l'application est immédiate se trouve être ainsi l'objet d'une attention plus constante, et laisse à l'arrière-plan le fondement sur lequel elle repose.

L'explication déterministe a nettement séparé les deux éléments du sentiment de la liberté. Nous dirons d'abord comment elle a rendu compte du premier. Nous examinerons ensuite comment elle a tâché de sauvegarder notre responsabilité.

1. *Philosophie de Hamilton*, p. 550.

§ 2. — *L'Illusion.*

Exacte ou inexacte, nous avons la notion d'un moi. Parmi les données de la conscience, nous percevons ou nous croyons percevoir des activités distinctes du pur contenu de nos représentations, de nos sentiments, de nos motifs : des activités qui paraissent se rapporter à un contenant permanent de ces états. Ce sont des actes de connaissance, de volition ; le sens vulgaire les rattache à un sujet commun qu'il appelle le moi. Or, en de nombreux cas, il semble que certains de ces actes n'obéissent pas aux lois du déterminisme.

Nous croyons que dans certains efforts d'attention, dans certains vouloirs, soit purement internes soit suivis d'exécution externe, l'activité du moi est libre, c'est-à-dire que ni l'objet de l'attention ou du vouloir, ni aucun antécédent quelconque ne détermine le moi à agir, mais qu'il se détermine lui-même. Si nous voulons ce que nous voulons, c'est uniquement parce que nous le voulons, et si pareille volition a un effet extérieur, elle en est l'unique cause. C'est parce que nous nous sentons ainsi l'auteur original de notre acte, que nous nous en estimons pleinement responsables.

Or, ces données du sens intime, le déterminisme ne peut les admettre.

Pour ceux qui font des idées le simple reflet de combinaisons se produisant dans les profondeurs de la vie physiologique, il est évident que la volonté n'est pas libre. Elle n'a même pas, comme telle, une influence sur les actes internes qu'elle paraît produire. Au même titre qu'eux, elle est un effet, et non une cause. " Le travail psychophysiologique de la délibération, écrit M. Ribot, aboutit d'une part à un état de conscience, la volition, d'autre part à un ensemble de mouvements ou d'arrêts. Le " je veux „ constate une situation, mais ne la constitue pas. „ La volition " n'est cause de rien „.¹ La délibération, à tous ses moments n'est, somme toute, que la traduction des processus inconscients qui se produisent dans l'organisme ; ce sont eux qui amènent l'action et la déterminent², et la volition n'est pas autre chose que le reflet conscient de cette détermina-

1. Ribot. *Les maladies de la volonté*, p. 179.

2. " Une idée, telle que les spiritualistes la définissent, produisant subitement un jeu de muscles, ne serait guère moins qu'un miracle. Ce n'est pas l'état de conscience, comme tel, mais bien l'état physiologique correspondant, qui se transforme en un acte... Si l'on s'obstine à faire de la conscience une cause, tout reste obscur ; si on la considère comme le simple accompagnement d'un processus nerveux, qui lui seul est l'événement essentiel, tout devient clair. „ *Op. cit.*, p. 8.

tion, de cette " coordination „ selon le mot de M. Ribot.

Dès lors, il y aurait dans la croyance vulgaire au libre arbitre une double illusion, celle de croire la volition *libre* et celle de la croire *efficace*.

De ces deux illusions, la seconde n'en est plus une si l'on admet l'efficacité des idées et des volitions. Mais toute théorie déterministe devra tenir pour erronée la conscience de l'acte libre.

La volition est un état de conscience qui en suit d'autres et qui ne peut qu'être déterminé par eux. Écoutons à ce sujet Spencer : " Ou le moi qui est supposé déterminer ou vouloir l'action est un certain état de conscience, simple ou composé, ou il ne l'est pas. S'il n'est pas un certain état de conscience,... il est quelque chose qui nous est inconnu... quelque chose qu'il est absurde de supposer existant. Si le moi est un certain état de conscience, alors, comme il est toujours présent, il ne peut être à chaque moment autre chose que l'état de conscience présent à chaque moment... l'état de conscience composé par lequel l'action est excitée. Mais dire que la production de l'action est pour cette raison le résultat du libre arbitre, du moi, c'est dire qu'il détermine les cohésions des états psychiques par lesquelles l'action est excitée; et comme ces états psychiques constituent le moi en ce moment, c'est dire que ces états psy-

chiques déterminent leur propre cohésion, ce qui est absurde. „¹

Le moi ne se détermine pas lui-même, parce qu'il n'y a pas de moi, il n'y a que des phénomènes qui se conditionnent nécessairement; c'est ce que répéteront tous les déterministes, qu'ils croient ou qu'ils ne croient pas à l'efficacité externe de nos états de conscience.

Mais il ne suffit pas d'affirmer que le témoignage de la conscience, au sujet de notre libre pouvoir, doit être erroné. Au moins faut-il examiner ce témoignage et tenter d'en rendre compte. Une doctrine qui hésiterait à le faire se condamnerait elle-même. Les déterministes l'ont compris.

Ils ont donc voulu montrer que, analysée à fond, la conscience ne témoignait pas de notre libre arbitre; nous ne le percevrions pas, nous n'aurions que *l'illusion* de le percevoir.

Telle est la pensée de Stuart Mill. L'idée de la liberté n'a d'autre titre à la croyance que d'être “ *une interprétation de l'expérience*, et si l'interprétation est fausse, il faut la rejeter „². “ Nous prenons pour une intuition, l'affirmation que nous nous faisons habituellement d'une connaissance ou d'une croyance acquise „³ „.

1. *Principes de Psychologie*, t. I, p. 554.

2. *La Philosophie de Hamilton*, p. 551.

3. *Ibid.*, p. 552.

La conscience de l'ignorant lui semble témoigner que le soleil tourne autour de la terre. En réalité, elle ne lui révèle qu'une modification progressive de la distance apparaissant à l'organe visuel entre deux termes, l'horizon et le cercle lumineux que nous appelons du nom de soleil. Ce fait est susceptible de plusieurs interprétations : il se peut que le soleil reste immobile et que l'horizon soit mobile, ce qui suppose que la terre soit ronde, qu'elle ne soit pas immobile et qu'elle ne soit pas au centre du monde; — il se peut aussi que le soleil se meuve dans le ciel en passant d'une extrémité de l'horizon à l'autre. La seconde interprétation est évidemment la plus simpliste; elle se présente tout d'abord à l'ignorant, et il croit naïvement qu'elle se confond avec la réalité du fait externe.

Il en est de même pour la liberté. Elle n'est qu'une interprétation d'un fait positif.

* * *

A consulter notre conscience, il paraîtrait tout d'abord que nos volitions soient la *source* de certains actes *externes*. Le mouvement musculaire semble partir d'un effort interne; nous percevons directement notre causalité.

Erreur ! répondent plusieurs déterministes. La conscience ne perçoit pas sa causalité externe.

Dans le mouvement musculaire elle constate un *fait accompli*, elle en ignore *l'origine*.

Ce sentiment de l'effort sur lequel Maine de Biran, entre autres, insistait avec tant de soin, n'a aucune portée. C'est ce qui résulte, prétend-on, de certaines théories, avancées par M. W. James dans une monographie intitulée : *The Feeling of Effort* ¹, et qui paraissent assez généralement acceptées, même par d'autres que les déterministes ².

D'après M. William James, lorsque nous avons conscience de déployer une énergie musculaire, ce sentiment n'est pas *efférent* comme il pourrait le sembler. C'est " un état *afférent* complexe qui vient de la contraction des muscles, de l'extension des tendons, des ligaments et de la peau, des articulations comprimées, de la poitrine fixée, de la glotte fermée, du sourcil froncé, des mâchoires serrées, etc.; il est en un mot, comme toute sensation, d'origine périphérique „ ³. Ce que nous sentons n'est donc pas l'effort, c'en est plutôt le résultat. Et cela ne serait pas vrai seulement pour l'effort qui produit un mouvement extérieur déterminé, mais pour tout sentiment d'effort organique.

1. Boston 1880.

2. M. Renouvier les reprend ouvertement. M. Fonsegrive ne paraît pas les contredire.

3. Ribot, *Psychologie de l'Attention*, p. 98.

L'effort de l'attention dans les organes sensoriels ne nous serait connu que par la perception de contractions musculaires produites dans la région de ces organes. Le sentiment d'effort qui accompagne la réflexion intellectuelle serait lui-même de nature analogue.

Jamais la conscience de l'effort ne naîtrait d'une autre façon. Assis à ma table, il me semble que je puis, sans faire aucun mouvement, sans contracter un muscle, avoir le sentiment d'une énergie interne semblable à celle qui se déploie dans le mouvement. Je suis conduit à croire que je perçois une force séparée du mouvement. Lorsque le même sentiment reparaît accompagné d'un mouvement, je dois en conclure que la même force, d'abord perçue à l'état de puissance, se retrouve à l'état actif. M. Ferrier a montré que je n'expérimente cette force que dans des contractions musculaires effectuées, et que ce sentiment encore est afférent. Que quelqu'un étende le bras et tienne l'index dans la position nécessaire pour tirer un coup de pistolet, il sent comme une force latente apparaître à sa conscience sans qu'il meuve le doigt. Qu'on lui mette l'arme en main et qu'il presse la détente, il a l'impression que la même force passe à l'acte. Mais qu'il recommence l'expérience plus attentivement, voici ce qu'il observera : " La conscience de l'effort coïncide avec une fixation des muscles de la poitrine et,

proportionnellement à la somme d'énergie qu'il sent mise en jeu par lui, il tient sa glotte fermée et contracte activement ses muscles respiratoires. Qu'il place son doigt comme auparavant et qu'il continue à respirer tout le temps, il verra que, si grande que soit l'attention dirigée par lui sur son doigt, il ne ressentira pas la moindre trace de conscience d'effort, jusqu'à ce que le doigt lui-même ait été mû réellement, et alors elle est rapportée localement aux muscles qui agissent „¹.

En un mot, d'après cette théorie, le sentiment de l'effort, quelle que soit la forme qu'il revêt, aurait son origine précisément dans cette région musculaire où doivent se produire ses effets. *Nous ne nous sentons pas agir.*

Dès lors, croit-on, le fait de conscience dans sa réalité exacte ne s'oppose plus au déterminisme. Sans doute, il y a un point de départ aux contractions musculaires que nous percevons, mais il n'est pas dans l'effort conscient, il est ailleurs, dans les profondeurs inconscientes de l'organisme.

M. Ribot prétend étendre ces conclusions à une forme d'effort dans laquelle il n'entre guère de mouvement musculaire, à *l'effort volitionnel*. A ce sujet, il se sépare de M. James. L'effort volitionnel se dépense à résister à certaines tendances qui

1. Cité par Ribot, *Psychologie de l'Attention*, p. 102.

nous entraîneraient à agir, ou au contraire à triompher de certaines tendances opposées à l'action. Il produit soit un arrêt, soit une impulsion. " Cet effort, dit M. Ribot, ne nous paraît différer de l'autre qu'en un seul point : ses conditions physiologiques sont mal connues. „

Les tendances dont il s'agit de triompher sont au fond organiques. L'énergie à déployer dans ce but doit être organique aussi. La preuve, c'est qu'un grand effort intérieur épuise, tout aussi bien que le travail musculaire. Nous ne savons pas quels sont les éléments physiologiques mis en jeu dans cet effort ; il est certain qu'il y en a, et de même que le jeu des muscles se traduit par la conscience de l'effort musculaire, " ce travail caché, presque inconnu, se traduit par le sentiment de l'effort volitionnel ¹. „

Mais il reste toujours un point à éclaircir. Nous *croyons* que notre vouloir est efficace, nous croyons qu'il est libre. Comment cela se fait-il ? La conscience peut-elle ainsi se tromper sur son contenu ?

Il y a des cas, répondra M. Ribot, où l'on peut surprendre la conscience en flagrant délit d'erreur de ce genre. Elle en est donc capable. " On peut donner à certains sujets hypnotisés l'ordre d'exécuter une action, plus tard, à un moment déter-

1. *Op. cit.*, p. 69.

miné de la journée, ou même à une date plus éloignée. Revenus à eux, ils exécutent cet ordre à l'heure prescrite, au jour prescrit, en déclarant d'ordinaire " qu'ils ne savent pas pourquoi „. Dans quelques cas plus curieux, ces personnes donnent des raisons spécieuses pour expliquer leur conduite, pour justifier cet acte qui ne vient pas de leur spontanéité, mais leur est imposé, sans qu'elles le sachent ¹. „

Le sujet a donc agi par pur automatisme. Il n'a pas voulu, à plus forte raison il n'a pas choisi son action. Il se figure pourtant avoir voulu efficacement, puisqu'il explique sa conduite par des motifs conscients.

Et M. Ribot rappelle la théorie de Spinoza. Notre illusion du libre arbitre n'est que *l'ignorance des motifs qui nous font agir* ².

Il essaye de la confirmer par quelques faits. Des personnes qui, pendant l'état d'hypnose, n'ont

1. *Op. cit.*, p. 149.

2. *Ibid.* M. Ribot ne prétend pas nier d'une façon absolue le libre arbitre. Ce problème présente des difficultés dont il n'hésite pas, déclare-t-il, à " se débarrasser sommairement „. Le libre arbitre ne regarde que la métaphysique. Dans le domaine expérimental, il n'y a pas lieu de s'en occuper (*op. cit.*, p. 2). Nous avons vu ce qu'il faut penser de cette doctrine que M. Ribot reprend à Kant. Il cite aussi à ce propos M. Renouvier, dont nous parlerons plus loin.

manifesté aucune résistance aux suggestions, prétendent après leur réveil qu'elles auraient pu réagir; que si elles ne l'ont pas fait, c'est qu'elles n'ont pas voulu. Pourtant, si on les soumet à une nouvelle expérience, elles montrent toujours la même docilité. Elles se figuraient donc vouloir, et vouloir efficacement, tout en agissant d'une manière tout automatique. Possible à l'état anormal, alors que, certainement, aucune volition efficace ne subsiste, la même illusion pourrait se retrouver au fond du témoignage rendu, dans les circonstances normales, par la même conscience. Lorsque nous croyons vouloir, c'est en réalité que nous ne savons pas pourquoi nous agissons. Nous attribuons alors notre action à l'efficacité des désirs qui l'accompagnent. C'était bien l'idée de Spinoza. Donnez, dit-il, la conscience à la pierre qui tombe : "il est clair qu'ayant conscience de son effort et n'étant nullement indifférente au mouvement, elle se croira parfaitement libre et sera convaincue qu'il n'y a pas d'autre cause que sa volonté propre qui la fasse persévérer dans le mouvement. Voilà cette liberté humaine dont les hommes sont si fiers; au fond, elle consiste en ce qu'ils connaissent leur appétit par la conscience et ne connaissent pas les causes extérieures qui les déterminent ¹. „

1. Spinoza. Lettre XXXII.

* * *

Le but de cette théorie est avant tout d'expliquer comment nous pouvons avoir l'illusion de vouloir efficacement une action qui n'est pas soumise à notre vouloir. M. Ribot tentait de rendre compte ainsi de la conscience que nous avons de choisir activement entre certaines tendances. La prédominance de l'une ou l'autre tendance se ramène à des processus organiques dont nous ne constatons dans la volition que le résultat. Le sentiment de l'effort volitionnel est afférent et non efférent. C'est donc par une simple illusion que nous croyons être les auteurs de nos décisions.

Une théorie analogue a été présentée par certains auteurs aux yeux desquels nos états de conscience sont vraiment causes de nos actions. Nous l'avons dit, certaine école déterministe admet parfaitement *l'efficacité* de nos décisions en niant leur *liberté*. Nos décisions sont causes sans doute d'une part, mais d'autre part elles sont des effets, nécessairement déterminés par certains antécédents. Or la conscience atteste que lorsque nous choisissons entre les différents partis à prendre, ce choix n'a d'autre raison que la spontanéité de notre vouloir. C'est là, réplique-t-on, la raison que nous donnons, faute de mieux connaître la réalité des

faits. Notre apparente liberté n'est que l'extérieur d'un déterminisme inconnu.

Mais ainsi présentée, cette théorie prête le flanc à des réponses faciles. Je me crois libre, dit-on, parce que j'ignore le motif qui me détermine. Mais souvent je ne sais pas ce qui me détermine ; je sais pourtant très bien que je suis déterminé. Je souffre d'un mal dont j'ignore la cause ; vais-je croire que je souffre par un acte de libre arbitre ? J'ignore les lois de la pesanteur ; vais-je croire que c'est librement qu'en sautant au-dessus d'une barrière je retombe à terre aussitôt après ? Je me décide sans réflexion dans une circonstance insignifiante, l'habitude amène ma décision, par un processus qui échappe totalement à mon attention, je ne sais pas pourquoi j'ai agi : je ne dis pas que j'aie agi librement. Au contraire, je crois avoir conscience de mon libre choix lorsque je me décide, après mûre et longue délibération, entre des motifs dont j'ai bien pesé la force, et que, en pleine lumière intérieure, en mon âme et conscience selon l'expression bien connue, je me tourne vers l'un des partis en présence. A ce moment-là j'ai la notion bien nette de ne pas être nécessité à vouloir. Au lieu de croire à ma liberté lorsque les sources de ma détermination sont obscures, j'y crois lorsqu'elles sont le plus claires. N'est-ce pas tout le contraire de ce qui devrait être, si l'explication proposée était vraie ?

M. Fouillée l'a compris. Mais il ne croit pas l'explication ruinée pour cela. Il s'agit seulement de la présenter sous une forme plus précise. D'après lui, " ce n'est pas l'ignorance des causes produisant un acte quelconque qui peut engendrer l'idée de liberté ; c'est l'ignorance des causes d'une détermination volontaire et intentionnelle... Ce n'est pas non plus l'ignorance des motifs conscients de ma décision..., c'est l'ignorance de la cause qui, entre divers motifs conscients, me fait prendre telle décision déterminée. Or cette cause n'est pas nécessairement elle-même un motif conscient : elle peut être mon caractère, ma nature propre, mes habitudes inconscientes, mes secrètes inclinations..., ma constitution psychologique et physiologique, ma manière individuelle de réagir... Sous les motifs conscients se trouve notre activité inconsciente. Quand nous avons comparé et pesé des motifs au grand jour de la conscience claire, de la conscience superficielle, la détermination finale sort des profondeurs de la conscience obscure. Ne pouvant avoir la conscience analytique de ce qu'on pourrait appeler notre conscience synthétique... nous attribuons alors la volition à un pouvoir dominant les contraires ; et comme ce pouvoir est précisément notre conscience obscure et synthétique, notre moi, il en résulte que nous attribuons au moi la réaction finale de ce pouvoir

fondamental sur les motifs plus ou moins extérieurs par lesquels il est sollicité ¹. „

Toutefois il n'apparaît pas clairement ce qu'est cette conscience synthétique et obscure d'où sortirait la détermination volitive. Wundt reprend la même explication, mais l'éclaircit quelque peu.

“ Habituellement, écrit-il, on entend par motifs toutes les déterminations extérieures d'une action, qui, dans un cas donné, se trouvent déjà prêtes au milieu de notre conscience. Or il est parfaitement juste que tous ces motifs, pris ensemble, ne déterminent pas l'action. „ Seulement il ne faut pas conclure de là à la liberté, ce serait confondre le concept de motif avec le concept de causalité psychologique en général. “ A cette occasion, il n'a pas été tenu compte du poids tout entier de la personnalité de l'individu qui veut, et qui est exprimée par l'éducation, les vicissitudes de la vie et par les propriétés innées, que nous appelons son caractère. Ce qui détermine la volonté humaine, avant les motifs extérieurs, c'est le caractère ². „

La théorie de Wundt se rapproche de celle de M. Ribot. Pour lui aussi, la raison du choix que nous faisons entre deux partis se trouve dans le caractère, “ dans ce qui constitue la marque propre

1. *La Liberté et le Déterminisme*, pp. 9-10.

2. *Éléments de Psychologie physiologique*, t. II, p. 450.

de l'individu au sens psychologique et le différencie de tous les autres individus de son espèce „¹. Ce caractère n'est que " l'expression psychique d'un organisme individuel „². Les motifs ne sont donc pas les seules causes de la volition; il se produit un choix, il y a une réaction du sujet qui se trouve mis en présence du motif. Nous l'attribuons au moi, et nous avons raison si ce mot ne désigne pas autre chose que la somme des états qui se trouvent groupés à un moment donné. Nous le croyons libre et c'est là une illusion, mais qui s'explique parce que nous ne connaissons pas nettement la source dont il émane.

Mais pour M. Ribot, le côté psychique du caractère ne semble qu'accidentel, son fondement se trouve avant tout dans le caractère physiologique. Et de même, le côté conscient de la décision n'est que secondaire. Au contraire, pour Wundt, c'est dans la conscience que se produit la décision, et le caractère qui réagit est avant tout de nature psychique.

Veut-on voir plus nettement comment le psychologue allemand conçoit la réaction individuelle qui constitue le choix volontaire, il faut se rapporter à sa théorie de l'activité aperceptrice. Pour

1. P. 30.

2. P. 179.

lui, dans toutes nos représentations, à travers notre vie consciente, se retrouvent deux éléments, l'élément objectif, variable, qui fait que nous nous représentons telle ou telle chose, l'élément subjectif, invariable, qui fait que ces choses nous sont représentées. L'un est le contenu de nos représentations ; l'autre est leur contenant : c'est une activité qui se retrouve dans chacune des manifestations de la vie spontanée du sujet. Dans l'ordre de la connaissance, on l'appelle l'activité aperceptive. Dans l'ordre de l'action, elle prend le nom de volonté. " L'action externe de la volonté n'est, d'après son essence primordiale, rien autre chose qu'une forme spéciale de l'aperception, puisqu'elle est un élément constituant et inséparable de ces aperceptions, qui se rapportent au corps proprement dit de l'être agissant „ ¹.

Dans le cours associatif de nos représentations, leur contenu entraîne l'activité aperceptrice et volitive, elles s'évoquent d'elles-mêmes et dominent les volitions et les mouvements. A un degré plus élevé de la vie psychique, l'aperception devient de dirigée directrice ; à son gré elle choisit les représentations auxquelles elle s'arrête, et lorsqu'il en résulte des mouvements, il faut lui en attribuer totalement l'origine. Or c'est de ce fond

1. *Op. cit.*, p. 444.

constant de nos représentations que résulte la conscience du moi. Celui-ci semblera être la source de la détermination, et comme rien en dehors de lui ne le nécessite, il apparaîtra dégagé de toute nécessité externe, mais il n'est pas libre, il obéit à la nécessité interne de sa propre nature. L'histoire psychologique entière de l'individu a développé dans son activité volitive des façons de réagir, des habitudes, qui à ce moment viennent peser dans la balance à côté des motifs insuffisants et l'entraînent. Cette intervention est inaperçue, parce que l'habitude se confond avec la volonté et n'est qu'une seule et même chose avec elle; en réalité, elle détruit la liberté ¹.

1. " La conscience de la liberté provient de l'aperception active. L'aperception active unit les représentations d'après des lois déterminées. Ces lois sont les lois de la pensée. Elles se manifestent d'autant plus purement que nous concevons les processus de l'aperception active plus séparés de ces processus de l'aperception passive, qui ont leur source dans les impressions sensorielles extérieures et dans leurs renouvellements involontaires occasionnés par les irritants internes. Nous nous sentons libres surtout dans notre propre fonctionnement de la pensée, qui utilise les impressions extérieures en qualité de matériaux disponibles. Or, notre pensée nous apparaît libre, non pas parce qu'elle ne suit aucune loi, mais parce qu'elle est déterminée par ces sortes de lois qui résident au-dedans de nous-

Voilà donc une première explication trouvée par le déterminisme au fait de conscience qui nous révèle notre liberté dans l'absence de nécessité caractérisant certains de nos actes. Le fondement réel de ce témoignage n'est rien autre chose que notre ignorance des causes qui nous déterminent. Cette explication prend plusieurs aspects. Elle est adoptée par ceux qui nient la dépendance efficace de nos actes externes vis-à-vis de nos volitions : pour eux, le fait que les causes réelles de nos mouvements nous échappent, engendre l'illusion qu'ils dépendent d'une décision consciente. Les mêmes auteurs la reprennent pour expliquer comment nous croyons libres ces décisions elles-mêmes ; c'est qu'elles aussi résultent de processus organiques qui ne nous apparaissent pas. Enfin d'autres, admettant et l'indépendance de la vie consciente et son influence sur nos mouvements externes, nient cependant que nos décisions soient libres ; elles sont déterminées par notre caractère psychique, mais cette détermination ne nous apparaît pas, la *conscience de l'indépendance* n'a toujours pour fond réel que *l'inconscience de la dépendance* ¹.

mêmes. Toutefois, ces lois sont précisément les plus obligatoires qu'il y ait pour nous. „ *Op. cit.*, t. II, p. 455.

1. Fouillée, *Liberté et Déterm.*, p. 91.

* * *

Mais n'avons-nous conscience que de l'absence de nécessité de nos actes libres ? Négativement, l'acte libre se définit celui qui n'est déterminé par rien. *Positivement*, il peut se définir celui auquel le moi se détermine *par lui-même*. N'avons-nous pas conscience de la liberté sous ce nouvel aspect ? Il semble que nous ayons conscience de nous trouver parfois en présence de partis également possibles, et de nous déterminer à l'un d'eux par nous-mêmes. Dès lors, il ne suffirait pas de dire que nous ignorons la cause qui nous détermine, nous la percevrions parfaitement dans notre activité, indéterminée d'abord, puis se déterminant.

A cet aspect du témoignage de la conscience on a opposé une seconde explication. Quelle est-elle ?

Aux yeux de Stuart Mill, la conscience directe du libre choix est chose *inconcevable*. " Avoir conscience du libre arbitre, signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement. La conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens. Mais ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous la conscience. La conscience n'est pas prophétique : nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être. Nous ne savons jamais que nous sommes capables de faire une chose, qu'après l'avoir faite

ou qu'après avoir fait quelque chose d'égal ou de semblable „¹.

Si l'on va au fond des choses, si on analyse bien le témoignage de l'observation interne et si on le dégage de tout élément d'interprétation, on verra l'illusion s'évanouir.

“ J'ai la conviction que j'aurais pu choisir l'autre voie, et même que je l'aurais choisie, si je l'avais préférée, c'est-à-dire si je l'avais mieux aimée ; mais je ne trouve pas que j'aurais pu choisir l'une tout en préférant l'autre... Je sais que je peux choisir, parce que je choisis souvent de faire une chose quand j'aimerais mieux en faire une autre prise en soi, abstraction faite de ses conséquences ou d'une loi morale que je viole en la faisant. C'est cette préférence d'une chose pour elle-même, abstraction faite des conséquences qui lui servent de cortège, qu'on donne souvent par défaut de précision pour une préférence de la chose „ (de la chose entourée de toutes ses conséquences, c'est le sens que donne l'auteur au mot *chose*).

Telle est l'explication de Stuart Mill. Quand je choisis un parti entre plusieurs possibles, le plus souvent les autres partis avaient du bon également ; au moment de la décision, je les ai rejetés à cause de certains côtés plus défectueux qu'ils

1. *La Philosophie de Hamilton*, p. 551.

présentaient. Mais la distance simplifiant mes souvenirs, j'oublie les circonstances de ma volition, je ne vois plus que la chose abstraite, dégagée de ses défauts et qui m'est, comme telle, préférable au parti que j'ai pris ; j'en conclus que je me suis décidé en dépit de mes préférences, malgré le poids des sollicitations, par un acte de libre arbitre. Au fond, je ne me suis trouvé en présence que d'une forme spéciale de nécessité.

M. Fouillée reprend cette théorie. Il ajoute un argument à ceux de Stuart Mill. Si la conscience se croit libre lorsqu'elle projette le présent dans le passé et juge de son acte écoulé d'après les dispositions qui la dominent maintenant et la feraient agir différemment, il n'en est plus de même lorsqu'elle projette le passé dans le présent. " Changez son centre de perspective et dites-lui : Si vous étiez aujourd'hui exactement dans les mêmes dispositions qu'autrefois, sans l'expérience des choses que vous avez, avec les mêmes préjugés et les mêmes passions, feriez-vous la même chose qu'autrefois ? — Sa réponse la plus spontanée sera : — Si c'était à refaire dans les mêmes circonstances et avec le même état d'esprit, je le referais. „

Pourtant cette explication ne va pas au fond des choses. Ce n'est pas uniquement à propos d'actes

déjà accomplis que la conscience m'atteste la liberté de ma détermination; il y a ici oubli d'un fait psychologique de première évidence. Nous ne voyons pas nos actions du dehors, notre conscience nous met *au-dedans* de nous-mêmes, elle nous fait assister à la genèse de nos actes. En ce sens, il n'est pas vrai de dire avec Stuart Mill, " que nous ne sachions jamais que nous sommes capables de faire une chose qu'après l'avoir faite „. D'évidence, la puissance d'agir en sens contraires qui est de l'essence de la faculté libre selon les indéterministes ne peut, en tant que pure puissance, être objet de conscience. La conscience, toute connaissance même ne porte que sur l'être, sur l'actualité: *Nihil est cognoscibile nisi in quantum est actu*, disait S. Thomas. La puissance non seulement n'est jamais connaissable comme telle par l'intuition immédiate, le raisonnement même n'arrive qu'à la soupçonner obscurément au bout d'une recherche pénible et abstruse. Nous sommes d'accord sur ce point avec Stuart Mill, " nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être „. N'y a-t-il pas quelque chose qui est, que la conscience perçoive directement et qui lui révèle, sinon sa puissance à part de tout acte, au moins des commencements d'acte encore indéterminés qui permettent de constater, avant la décision, la possibilité de décisions contraires ?

Je suis en ce moment assis dans mon fauteuil ; il me vient l'idée de me lever, de faire trois pas dans ma chambre pour résister à l'engourdissement qui m'envahit. Mais j'hésite à me lever, c'est un effort à faire. Des deux côtés une satisfaction s'offre à moi, celle de me dégourdir un moment en me levant, celle d'éviter un effort et de rester assis. A coup sûr, j'ai envie de me satisfaire, mais quelle satisfaction choisir ? Mon activité aperceptrice passe hésitante de l'image " me lever „ à celle de " rester assis „. Et tandis qu'elle se donne ainsi partiellement à chacune sans pourtant s'arrêter encore, je perçois en moi, de façon bien distincte, les préludes de l'innervation correspondant à ces deux images.

M. Fouillée l'a saisi, il y a ici un moyen terme qui a échappé à Stuart Mill : " ce début des mouvements, le premier stade de l'innervation, qui aboutirait au mouvement si elle acquérait un certain degré d'intensité. Puissance, au point de vue psychologique, c'est la conscience d'un conflit de représentations auquel répond dans le cerveau un conflit de mouvements en sens divers. La puissance des contraires est le côté interne de la composition des forces en équilibre mutuel et instable „ ¹.

Mais, malgré cela, M. Fouillée ne croit pas que

1. *La Liberté et le Déterminisme*, p. 75.

nous ayons conscience d'agir avec liberté. Avant la détermination, il pouvait y avoir plusieurs partis possibles en présence. Au moment où nous nous déterminons, nous ne pouvons pas avoir, selon lui, la conscience que nous pourrions vouloir en réalité le contraire. Je pourrais agir autrement si je voulais agir autrement, cela est admis, mais comment voudrais-je autrement ? Je voudrais autrement si je le voulais, disent les indéterministes, sans que rien soit changé aux conditions ; je n'aurais qu'à vouloir autrement. Cela, dit M. Fouillée, est *invérifiable*.

Invérifiable d'abord dans *l'acte*. “ Car il faudrait, pour cela, que je fisse en un même instant deux choses contraires ; ou bien que, s'il y a une différence de temps, sans aucune autre différence je fisse deux actes différents. „ La première hypothèse est absurde. La seconde est irréalisable. “ Quand nous faisons successivement des choses opposées sans autre différence apparente que celle du temps, un peu plus d'attention découvre d'autres différences „ ¹.

C'est le cas, par exemple, de certaines expériences dans lesquelles on croit saisir le libre arbitre. On lève le bras, puis on l'abaisse, à volonté, sans qu'aucune circonstance ait changé,

1. *Op. cit.*, p. 112.

semble-t-il. Il n'en est pas ainsi, dit M. Fouillée :
“ au second instant, nous avons en plus le souvenir
du premier; et ce souvenir de ce que nous avons
fait est une raison de ne pas le refaire, quand nous
avons l'intention de montrer précisément notre
pouvoir de réaliser les contraires. „ ¹

A première vue, M. Fouillée pourrait sembler ici
ne pas tenir compte de l'observation que nous
venons de lui voir faire contre Stuart Mill, et
chercher uniquement dans la constatation de l'acte
externe les propriétés de notre détermination.
Mais non, la tendance interne est déterminée à
l'acte externe auquel elle va aboutir. Cette *puis-*
sance dont M. Fouillée nous accorde la con-
science, est une puissance très différente de la
puissance aristotélicienne. C'est le début d'un mou-
vement; pourquoi ce début ne serait-il pas dirigé
vers son terme. Sans doute, dit M. Fouillée, il doit
y avoir dans la cause quelque chose de plus que
l'effet, une fécondité indéterminée, c'est là la caté-
gorie aristotélicienne de puissance. Mais il ne veut
pas pénétrer ce mystère métaphysique. Dans le
fait, dit-il, la puissance telle que nous la constatons
n'a rien d'indéterminé; pour que nous sachions
qu'elle contient un pouvoir des contraires, il nous
faudrait constater qu'elle les produit. Or elle ne

1. *Ibid.*, p. 112.

les produit jamais. " La conscience de la puissance se ramène donc à la conscience du mouvement imprimé, c'est-à-dire du changement, et du changement selon une loi. Là encore la conscience de la liberté nous échappe „ ¹.

N'avons-nous pas cependant conscience de quelque chose qui se trouve à la racine des deux actes opposés, d'une *condition première* qui leur serait commune " comme le sommet de l'angle est commun aux deux lignes divergentes,, ? Tous deux pourraient avoir ce caractère, dit M.Fouillée, " d'être pensés comme possibles pour la volonté; il faut même, pour que cette condition soit vraiment commune, qu'ils soient pensés comme également possibles sous tous les rapports; bien plus, il faudrait qu'ils fussent pensés en même temps „. Mais la même objection se dresse toujours. " La pensée *simultanée* de deux choses également possibles est irréalisable. A chaque moment notre pensée est plus sur un des côtés de l'angle que sur l'autre. Dans l'instant où je pense l'un des possibles, cette pensée est déjà un commencement d'exécution qui constitue un surplus actuel en sa faveur. Dans les cas d'équilibre, ce surplus peut suffire à motiver la direction finale de la volonté; nous n'avons donc pas même con-

1. *Op. cit.*, p. 76.

science de penser au même instant deux possibles égaux „¹.

Loin de me permettre de constater ma liberté, la conscience, au contraire, me montre que toujours je me décide en me laissant déterminer par un motif. Nous ne pouvons avoir présent à l'esprit et offert à la volonté qu'un parti à la fois. Mais en vertu de l'association des contraires, " la réflexion qui nous avertit de l'idée actuellement dominante, fait surgir à son tour l'idée dominée. „ Il se produit ainsi une " oscillation analogue à celle du pendule. La force constante de la pesanteur, qui excite le pendule à rentrer dans sa position normale, peut être comparée à la tendance constante qui incline l'esprit vers le bonheur en général... Les impulsions particulières à droite ou à gauche sont analogues aux tendances tour à tour prédominantes. „

Il y a là une certaine indétermination ; comment en sortirons-nous ? L'oscillation aboutira au triomphe final de l'un des possibles, mais par la seule action de l'idée qui le représente. L'une des tendances en conflit, plus puissante que l'autre, l'emportera.

On se figure la volonté comme indépendante des motifs, et se décidant à son gré entre les partis qui s'offrent à elle. Mais c'est là une interprétation

1. *Ibid.*, p. 113.

erronée du fait de conscience. Elle en fausse la réalité par une abstraction. " On réduit les idées à de simples reflets „ on en fait " de simples objets de contemplation entre lesquels se détermine à son gré une volonté indéterminée en soi ¹. „ Ou bien la détermination attribuée à la volonté a un motif, qui l'entraîne, et c'est le déterminisme ; ou bien elle n'en a pas, et alors elle est indifférente ; ou bien elle a un motif de faire le contraire de ce qu'elle fait, et alors elle est plus qu'indifférente, elle est irrationnelle. Cette théorie, qui est, d'après M. Fouillée, celle du libre arbitre spiritualiste, se ramène donc à la théorie de la liberté dite *d'indifférence*. Si la volonté ne se laisse pas nécessiter *par* les motifs, elle se décide *sans* motifs.

On a cru trouver des cas où la liberté d'indifférence, pensait-on, devait se vérifier. Les partis possibles se trouvant absolument égaux, le seul conflit des tendances ne pourrait aboutir à une décision ; celle-ci devrait donc être attribuée à la volonté. Ou bien encore, le conflit des tendances aboutirait naturellement à une décision tout opposée à celle qui est prise, nouvelle preuve que la volonté n'obéit pas aux motifs.

Mais si on examine attentivement les exemples

1. *Op. cit.*, p. 110.

proposés, on trouve toujours une raison à la décision. Vous me donnez à choisir entre vingt francs et quarante. Je puis choisir vingt francs. Mais si je fais cela, c'est pour un motif très net, pour affirmer mon pouvoir même de choisir. Il y a là une tendance plus puissante que l'intérêt que j'aurais à choisir quarante francs. J'accomplis raisonnablement, pour une raison subjective, un acte qui, extérieurement et objectivement, paraît déraisonnable.

Quant aux cas d'indifférence absolue, ils sont très difficiles à réaliser en pratique. Voici, selon M. Fouillée, une expérience qui pourrait en approcher. Soient deux points marqués sur une page blanche, assez voisins pour que je puisse les apercevoir d'un même regard. Je tiens ma plume suspendue à un pouce de la page, à égale distance des deux points. Sur lequel vais-je la poser ?

L'indétermination semble réelle. Pour M. Fouillée, elle peut se résoudre de deux façons, et sans intervention d'une volonté indifférente.

Je puis me décider, par besoin d'en finir, à marquer n'importe lequel des deux points. Et comme je ne vois aucune raison de poser la plume sur l'un plutôt que sur l'autre, je laisse aller ma main au hasard. Ce sont des causes extérieures ou organiques qui me déterminent.

Je puis aussi déterminer intérieurement par la

pensée le point sur lequel je poserai la plume. Je pense alternativement l'un puis l'autre, jusqu'au moment où pour une raison, qui est d'agir et de mettre un terme à l'hésitation, je me décide à celui auquel je me trouve penser. Tout porte à croire que l'indifférence n'existe plus, puisque je ne pense qu'à un point et qu'il me serait impossible de penser en même temps à l'autre. Le choix résulte de deux facteurs : la décision d'agir qui est dominée par un motif, et l'attention dirigée par hasard au moment de cette décision sur le parti choisi.

Il n'y a donc jamais d'indifférence dans la volonté. Les notions d'activité indéterminée et de motifs non déterminants sont le résultat d'une distinction arbitraire. Les motifs ne sont pas de simples *objets de contemplation*, ils sont *actifs*. Tout motif réel et pratique s'accompagne d'une tendance à l'action. C'est cette tendance que l'on a mise à part sous le nom de volonté, et il n'est resté en présence d'elle que des idées abstraites. Si on leur rend leur aspect réel, leur vie concrète, si on les remplit d'images et de sentiments, elles deviennent des mobiles réels, qui ne laissent plus de place à la volonté indifférente, mais déterminent son activité. Je choisis toujours, entre deux partis, celui auquel je suis porté par une inclination plus forte; "le pouvoir de choisir n'ajoute rien à la

force antérieure de l'inclination et n'est, dans le calcul, qu'un terme superflu : *la prévalence de l'inclination la plus forte est toujours réelle en fait*, et le pouvoir de faire le contraire demeure toujours virtuel „ ¹.

Telle est la seconde explication que l'on donne du fait de conscience du libre arbitre. Il nous serait révélé par le sentiment que nous aurions de pouvoir nous décider autrement que nous ne nous décidons. Ce pouvoir n'est pas *vérifiable*. Nous avons conscience d'abord de divers partis en présence ; au moment de la décision, nous ne sommes plus sous l'influence que d'un seul d'entre eux qui nous détermine pleinement. Si nous croyons cette détermination libre, ce ne peut être là qu'une *interprétation illusoire* des faits, une transformation de la réalité opérée par le souvenir.

§ 3. — *La conscience morale.*

“ Comme Pythagore, qui ne se croyait pas sage, mais ami de la sagesse, les déterministes ne se croiront pas libres, mais du moins amis de la liberté. „ ²

Cette phrase exprime nettement l'attitude que

1. *Op. cit.*, p. 116.

2. Fouillée. *Liberté et Déterminisme*, p. 218.

nous allons voir prendre aux déterministes devant le second élément du témoignage que rend la conscience au sujet de notre liberté.

Notre responsabilité nous apparaît à deux points de vue différents. Elle nous apparaît dans l'ordre externe sous la forme du mérite et du démérite attribués à nos actions, les rendant dignes d'approbation ou de désaveu, de récompense ou de châtimement. Dans l'ordre interne, nous avons le sentiment de la valeur méritoire ou déméritoire de nos actes même les plus secrets, sentiment basé sur la croyance que nous sommes obligés de les conformer à une norme idéale de perfection tracée par la raison. Lorsque cette conformité a été réalisée, nous en éprouvons de la joie ; lorsqu'elle a été violée, nous en éprouvons du repentir

Ce sont là des faits indéniables. Qu'en font les déterministes ?

Quelques-uns ont repris l'attitude qu'ils avaient adoptée à l'égard de la conscience directe du libre arbitre. Ils ont *nié* la portée objective du sentiment de notre responsabilité.

Ainsi les nécessitariens auxquels s'en prend Stuart Mill, Owen entre autres, soutenaient qu'à la lumière du déterminisme l'usage des peines et des châtimements devient illégitime et injuste.

A côté de cette doctrine peut se placer le fata-

lisme musulman, déduit lui aussi d'une croyance déterministe. " A quoi bon s'enfuir devant l'ennemi ? dit le soldat turc ; si la volonté d'Allah est que je sois tué, je le serai. Rien ne peut empêcher l'accomplissement de ce qui est écrit. „ " A quoi bon faire effort dans le sens du bien ? disaient les hérésiarques d'autrefois ; le prédestiné doit se sauver quoi qu'il fasse. „ Ce raisonnement que les Grecs appelaient le *λόγος ἀργός*, le langage de la paresse, est la négation du devoir et de la responsabilité ¹.

Habituellement, le déterminisme rejette ces conséquences extrêmes, démenties par le sens commun. Il admet la réalité de la responsabilité humaine, quitte à l'expliquer sans recourir au libre arbitre.

Cette explication est simple, tant qu'on s'en tient au côté superficiel et externe des choses. Elle devient de plus en plus pénible, à mesure que l'on pénètre dans les profondeurs intimes de la conscience morale. Toujours elle se heurte au

1. " Il existe, dit Schopenhauer, une autre vérité de fait. Cette vérité consiste dans le sentiment parfaitement clair et sûr de notre responsabilité morale, de l'imputabilité de nos actes à nous-mêmes, sentiment qui repose sur cette conviction inébranlable, que nous sommes nous-mêmes les auteurs de nos actions. „ *Essai sur le libre arbitre*, p. 185.

λογος ἀργος. L'insouciance paresseuse, déduite des affirmations déterministes, se trouve en contradiction avec la constante action vers le bien qu'exige l'idée du devoir et dévoile ainsi l'erreur de la doctrine dont elle résulte.

La première manifestation de la conscience morale est la conception objective d'un idéal à réaliser par l'homme. Nous l'appelons *le bien* : nous jugeons bon qu'il se réalise, nous l'aimons.

Sur ce terrain déjà nous voyons poindre l'objection. Si toute chose est nécessairement ce qu'elle est, n'est-il pas absurde de rêver pour elle une perfection plus haute, qu'elle ne peut réaliser? ¹ Chaque chose est parfaite en tant qu'elle est ; il

1. " Si une chose est tout ce qu'elle peut être, dit M. Fouillée, c'est tantôt par puissance, tantôt par impuissance ; ... l'impuissance de cette chose à être meilleure que ce qu'elle est, au moment où elle l'est, n'implique pas qu'elle soit la meilleure absolument... Elle-même peut être meilleure à un autre moment ; elle peut l'avoir été dans le passé, elle peut l'être dans l'avenir. „ Et plus loin : " Une autre raison empêche d'assimiler entièrement les vérités logiques et géométriques aux vérités pratiques. C'est que dans les premières il n'y a jamais opposition entre ce qui doit être et ce qui est : il n'y a point de cas où 2 et 2 fassent 5 ; au contraire, il y a des cas où la connaissance, l'amour, le bonheur, l'indépendance ne sont pas réalisés. „ *Liberté et Déterm.*, pp. 51, 60.

n'y a qu'une puissance libre par rapport à laquelle il y ait lieu de juger bons ou mauvais les actes qui lui étaient également possibles. Le déterminisme détruit la notion du bien et du mal.

Stuart Mill entrevoyait cette difficulté. Il essaye d'y répondre, et de montrer pratiquement que le déterminisme même le plus excessif n'empêcherait nullement d'attribuer une valeur bonne ou mauvaise aux actions des hommes. Supposez, dit-il, deux races d'hommes, les uns faits de telle sorte qu'ils suivent toujours nécessairement et en toute circonstance les règles de la vertu, les autres qu'ils soient incapables d'agir jamais autrement que de la façon la plus perverse. "Ni les uns ni les autres n'auraient de libre arbitre; pourtant les uns seraient honorés comme des demi-dieux, et les autres traités comme des bêtes malfaisantes. Peut-être ne les punirait-on pas, parce que la punition n'aurait aucun effet sur eux; mais on les tiendrait à distance et on les tuerait même comme les autres créatures dangereuses, s'il n'y avait pas d'autre moyen de s'en débarrasser... La distinction entre le bien et le mal moral dans la conduite de l'homme non seulement subsisterait, mais elle serait encore plus tranchée qu'à présent. „¹

Le déterminisme, en le supposant appliqué à

1. *Philosophie de Hamilton*, p. 560.

nos actions, n'empêcherait donc pas de leur attribuer, sinon une valeur morale au sens propre du mot, tout au moins une certaine valeur bonne ou mauvaise par rapport à un idéal conçu.

Nos actions n'ont pas seulement une valeur *absolue*. Cet idéal rêvé du bien, nous croyons qu'il est de *notre devoir* de *tendre* à sa réalisation. Les autres hommes ont la même persuasion; elle se manifeste par le fait qu'ils nous donnent des conseils, qu'ils nous imposent des lois, qu'ils nous menacent de châtiments si nous ne les observons, qu'ils concluent avec nous des contrats nous imposant des obligations nouvelles. Tout cela n'est-il pas absurde, si nous ne sommes pas libres? Si toutes nos actions sont déterminées, nous avons beau être sujets à des *obligations*, nous avons beau concevoir l'idéal du bien à réaliser, nous ne le réaliserons qu'au gré de l'inflexible nécessité qui nous mène.

Jugeons, s'il nous plaît, de la valeur de nos actes, comme nous jugerions de l'agrément du temps qu'il fait; mais ne nous mettons pas en tête que nous sommes obligés de poser des actes qui ne dépendent pas de nous. Le *repentir* également perd toute signification : nous pouvons *regretter* une mauvaise action, comme nous regretterions une maladie; nous ne pouvons pas nous sentir *cou-*

pables, après l'avoir commise. Et surtout quelle injustice flagrante n'y a-t-il pas de la part de la société à nous demander raison de ce crime, à nous en châtier quand nous n'en sommes pas responsables!

“ Sophisme ! „ répondent les déterministes. “ Le fataliste musulman oublie que s'il doit échapper à la mort, il n'y échappera cependant qu'en fuyant ; vous oubliez que les châtiments, l'idée du devoir, le repentir sont les moyens qui doivent vous amener à réaliser le bien. Le λόγος ἀεργος n'est nullement une conséquence logique de nos doctrines. „

D'abord, quant au fait externe du *châtiment* :

“ La question qu'on trouvait si embarrassante, dit Stuart Mill, se réduit à ceci : comment le châtiment peut-il être légitime, si les actions des hommes sont déterminées par des motifs au nombre desquels se trouve le châtiment lui-même ? C'est précisément lorsqu'on suppose que la volonté est libre, c'est-à-dire capable d'agir en sens inverse des motifs, que la punition est détournée de son but et perd sa justification... Il y a deux fins qui, dans la théorie des nécessitariens suffisent, pour justifier le châtiment : le profit qu'en retire le coupable lui-même, et la protection des autres hommes... Pour ce qui regarde le criminel, la théorie veut qu'en contrebalançant l'influence des

sensations présentes ou des mauvaises habitudes acquises, la peine rétablit dans l'esprit la prépondérance normale de l'amour du bien. A l'autre point de vue, le châtimement est une précaution que la société prend pour sa propre défense. „

Nous châtions les animaux que nous ne croyons pas libres, et pourtant nous constatons bien l'efficacité de ces châtimements. Il en est de même pour les hommes. Qu'on leur donne des conseils, des lois, qu'on leur impose des contrats, tout cela n'est pas moins explicable. “ On répare des machines, dit M. Naville, on ne leur donne pas de conseils. „ Mais, observe M. Fouillée, M. Naville oublie que les machines de l'industrie sont un assemblage de pièces de métal, tandis que la machine humaine est une machine *intelligente* ; il faut proportionner ses procédés à la machine à laquelle on a affaire, et le meilleur moyen de réparer la machine humaine est de lui donner un bon conseil.

Le sentiment du devoir que nous trouvons en nous-mêmes, nous imposant *l'obligation* d'agir en un sens donné malgré toutes les tendances de la nature qui nous poussent dans le sens contraire, ne suppose-t-il pas au moins que nous sommes libres, que nous pouvons nous déterminer à notre gré en faveur de l'obligation ou en faveur de la tendance naturelle ? Ne faut-il pas être libre encore pour se

sentir *coupable* et digne de châtimant, lorsqu'on a manqué de se soumettre au devoir ? Ne faut-il pas être libre surtout pour savoir travailler sans relâche à modifier ses tendances, à dompter ses habitudes, à se donner une conduite conforme dans son ensemble aux règles de la vertu ?

Pour Stuart Mill, ces dernières notions sont des suites naturelles de l'attente du châtimant qui se lie par *association* à l'idée de faute. Nous avons été habitués à voir une faute commise être suivie d'un châtimant. " Quand on a pensé longtemps qu'une peine était la conséquence d'un fait donné, ce fait s'engage dans des associations qui le rendent pénible en soi, et portent l'esprit à s'en écarter, lors même que dans le cas particulier il n'y aurait à redouter aucune circonstance pénible."¹ On explique de même comment nous pouvons arriver à considérer la peine comme une rétribution de la faute. C'est que l'association qui unit l'idée de faute à celle de châtimant s'est confirmée si souvent, qu'elle en est venue à être des plus intimes. D'autre part, elle s'est formée sans que la raison qui sert de base à l'application du châtimant nous ait été présentée. Ainsi nous nous habituons à considérer le châtimant comme une conséquence légitimement due à la faute, alors qu'en réalité il ne

1. *Philosophie de Hamilton*, p. 559.

se justifie que parce qu'il crée en nous un motif des plus puissants en faveur de l'action morale ¹.

Mettons que de pareilles associations puissent rendre compte de l'origine de l'idée d'imputabilité; ne semble-t-il pas que cette idée doive *disparaître* dans un esprit éclairé par les conclusions du déterminisme ? Faire du châtimement une rétribution de la faute, un moyen d'expiation rétablissant l'ordre de justice qui a été violé par la détermination perverse de la volonté : c'est là une conception qui évidemment suppose le libre arbitre.

Cette conception, répondra-t-on, n'est pas seule à pouvoir rendre le châtimement acceptable. Il est certain que, même au regard de la conscience réfléchie, le châtimement semble chose légitime et que, après avoir commis une faute, nous trouvons juste qu'on nous punisse. Mais si l'on explique la légitimité des peines par l'action salutaire qu'elles peuvent exercer sur l'esprit du coupable, cette action ne peut-elle se manifester à son intelligence et lui faire admettre la peine qui le frappe, sans qu'il doive pour cela avoir conscience d'être libre ?

“ On dit que celui qui admet la théorie de la nécessité doit sentir de l'injustice aux punitions qu'on lui inflige pour ses mauvaises actions; cela

1. Cf. *op. cit.*, p. 568.

me paraît une chimère. Ce serait vrai s'il ne pouvait réellement pas s'empêcher d'agir comme il l'a fait, s'il était soumis à une contrainte physique, ou s'il subissait l'empire d'un motif si violent qu'aucune crainte de châtiment ne pût avoir d'effet. Si l'on peut constater ces raisons impérieuses, elles constituent des causes d'immunité... Mais si le criminel était dans un état où la crainte du châtiment pouvait agir sur lui, il n'y a pas d'objection métaphysique qui puisse, à mon avis, lui faire trouver son châtiment injuste. „

Cette doctrine de Stuart Mill permettrait de distinguer, aussi bien que dans l'hypothèse du libre arbitre, le coupable *responsable* de l'*inconscient*.

“ Pourquoi, demandait Cousin, ne punissons-nous pas aussi bien ceux qui agissent sans connaissance de cause, que ceux qui savent ce qu'ils font ? „ ¹ C'est que la punition n'a d'utilité rationnelle qu'appliquée à ceux qui savent ce qu'ils font. Le déterminisme aussi bien que l'indéterminisme peut distinguer, parmi nos fautes, celles dont nous sommes responsables et celles dont nous ne le sommes pas. Et quant à l'homme qui a conscience d'agir sous l'empire de motifs, il ne peut raisonnablement trouver mauvais qu'on l'aide à

1. Cité par Fouillée, *Liberté et Déterminisme*, p. 41, note.

faire prévaloir en lui les motifs d'agir selon la justice et le droit. S'il admet cela, il n'aura plus de peine à se considérer comme méritant un châ-timent lorsqu'il a mal agi.

Nous pourrions donc, étant admise l'hypothèse du déterminisme, avoir conscience de notre *responsabilité* après l'action. Pouvons-nous aussi avoir conscience, *avant* d'agir, de l'*obligation* de faire effort pour réaliser l'idéal ? La doctrine déterministe n'aura-t-elle pas pour résultat de paralyser notre élan vers le bien ? Nos vouloirs doivent résulter de l'influence combinée des motifs et de notre caractère. Mais notre caractère a été fait pour nous, non par nous. Nous n'avons pas à le dominer, nous n'avons qu'à nous abandonner à la pente insurmontable de notre nature.

Erreur ! répondra-t-on. Nous n'agissons, sans doute, que si nous le voulons, si le sentiment de l'obligation devient en nous assez lumineux et assez vivant, et qu'il en arrive à se transformer en une émotion dont la puissance nous entraîne jusqu'à l'acte. Mais s'il en est ainsi, nous agissons. L'idée de l'obligation n'est donc pas un leurre, elle est la condition nécessaire de notre détermination au bien. Nous n'avons pas fait notre caractère, mais il n'est pas le seul facteur de nos décisions ; un désir assez intense peut en triompher. Il y a plus : ce caractère n'est pas immuable, il peut

s'améliorer, il peut se perfectionner, et nous pouvons nous-mêmes amener ce résultat. Pour cela il suffit que nous le voulions : " L'homme a, jusqu'à un certain point, le pouvoir de modifier son caractère. Qu'il ait été en dernière analyse formé *pour lui* n'empêche pas qu'il ne soit aussi en partie formé *par lui*, comme agent intermédiaire. Son caractère est formé par les circonstances de son existence, mais son désir de le façonner dans tel ou tel sens est aussi une de ces circonstances, et non la moins influente. „ ¹

Ainsi, pour les déterministes, *notre nature ne nous domine pas*. Une dernière fois le λόγος ἀργος tombe à faux. Si nous nous sentons obligés d'agir vers le bien, l'efficacité de ce sentiment n'est point vaine. Elle répond à un pouvoir réel, que sa présence même crée en nous et qui peut arriver à transformer avec le temps jusqu'à notre caractère. Stuart Mill croit que " si nous y regardons de près, ce sentiment de la faculté que nous avons de modifier, si nous le voulons, notre propre caractère, est celui même de la liberté morale dont nous avons conscience. „ ²

Mais toujours faut-il que nous le voulions. " Notre caractère est formé par nous aussi bien

1. Stuart Mill. *Système de Logique*, II, p. 423.

2. *Op. cit.*, p. 425.

que pour nous ; mais *le désir d'essayer de le former* est formé pour nous ; et comment ?... par notre expérience, ou encore par quelque vif sentiment d'admiration ou quelque aspiration soudaine. „ ¹ Seulement, cela ne paralysera en rien l'influence du sentiment de l'obligation. Car du moment où ce sentiment existe, la condition que précisément nous ne pouvions remplir se trouve remplie. “ Une personne qui ne désire pas modifier son caractère ne peut être celle qu'on suppose découragée et mise hors d'état de le faire par la pensée qu'elle en est incapable. L'effet décourageant de la doctrine fataliste ne peut être senti que là où est le désir de faire ce que cette doctrine déclare impossible. Peu importe à quoi nous attribuions la formation de notre caractère, quand nous n'avons aucun désir de travailler à le former nous-mêmes. „

Ici s'arrêtent la plupart des déterministes. Le principe de la doctrine est sauvegardé. Mais on a trouvé moyen de faire une certaine part au sentiment de notre responsabilité, à l'idée du devoir et à la plupart des faits, d'ordre soit externe soit interne, qui y trouvent leur racine.

Les déterministes ont même prétendu que ces

1. *Ibid.*, p. 424.

notions et ces faits se justifiaient bien mieux dans leur système que dans celui du libre arbitre. C'est ce que laissait entendre Stuart Mill dans ce passage cité plus haut : " C'est précisément lorsqu'on suppose que la volonté est libre, c'est-à-dire capable d'agir en sens inverse des motifs, que la punition est détournée de son but et perd sa justification. „

Nous n'en allons pas moins voir une école nombreuse s'élever contre le déterminisme, et cela au nom même du sentiment de la responsabilité, dont elle lui reprochera de ne pouvoir rendre compte. L'étude de la réaction indéterministe fera l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE III

L'INDÉTERMINISME

§ 1. — *La réaction*

“ *Élargir le déterminisme* „, c’est le but poursuivi par M. Fouillée dans une théorie qu’il nous faut examiner maintenant. Elle est le dernier mot des tentatives faites pour trouver le joint entre la rigueur des principes déterministes et la réalité des faits que la conscience nous révèle. Cette théorie, aux yeux de son auteur, fournirait même un moyen terme où les doctrines opposées du libre arbitre et de la nécessité pourraient se concilier en une même solution. Il en a fait l’objet d’écrits nombreux, particulièrement d’un ouvrage intitulé *La Liberté et le Déterminisme*.

L’idée première du système semble avoir été suggérée à son auteur par le besoin de trouver une explication satisfaisante de ces sentiments de *conscience morale* devant lesquels, à son avis, l’expli-

cation déterministe doit se déclarer impuissante. Le désintéressement que demande la morale n'a pas de sens en dehors de la liberté. M. Fouillée l'a compris, on ne peut aimer sans être libre. " Vous ne démontrerez jamais que vous et moi nous sommes un ; je ne puis donc être uni à vous que par moi-même. Il faut pour cela que l'ordre des termes soit renversé et que je puisse dire : votre bien devient mon bien parce que je le veux, et non pas : je veux votre bien parce qu'il est mon bien... Il faut que ce qui change votre bien en mon bien soit l'initiative de ma volonté libre, et non la conséquence d'un rapport nécessaire, soit de causalité mécanique soit de finalité sensible... La morale se trouve tout entière suspendue à la possibilité d'un désintéressement progressif, c'est-à-dire d'un dégagement de la liberté au sein du déterminisme même. „¹

Il faut donc faire dans le déterminisme une place à la liberté. La nier est impossible. Et il ne suffit plus de l'affirmer dans le monde des noumènes, comme faisait Kant. Autant vaut la nier, puisque dans l'ordre des phénomènes, le seul qui soit connaissable et dans lequel se passe notre action, on admet qu'elle est inconcevable. On ne peut s'en tenir à la position de l'antinomie

1. *Liberté et Déterminisme*, p. 303.

kantienne. On ne saurait davantage en accepter l'un des extrêmes et nier soit la liberté, soit la science. Il faut arriver à résoudre l'antinomie et à *concilier* la liberté et le déterminisme.¹

Tel est le but du philosophe français. Il veut trouver un joint entre l'ordre intelligible et celui des faits. Il fera de *l'idée de liberté* un *moyen terme* entre le *phénomène* et le *noumène*. Par elle l'homme est en possession actuelle de sa raison, qui descend alors, en quelque sorte, dans la série des phénomènes; la "raison", est en même temps "nature".²

1. "Un problème se pose à notre époque: ne pourrait-on conserver la liberté, au moins comme idéal, dans la théorie, et donner à cet idéal un rôle actif, humain, individuel, de manière à réconcilier, sur le plus vaste terrain possible, le déterminisme et la liberté?", *Op. cit.*, p. 344.

2. *Liberté et Déterminisme*, p. 244. M. Fouillée est-il seul à pouvoir revendiquer la paternité de cette théorie? M. Delbœuf, dans un article de la *Revue philosophique*, fait allusion à une thèse que M. Caro a reprise à l'abbé Galiani. "Être persuadé qu'on est libre, disait l'abbé Galiani, n'est pas sans doute la même chose que d'être libre en effet. Mais cela donne, au point de vue moral, les mêmes conséquences. L'homme qui se croit libre au point de vue moral, vaut celui qui l'est réellement.", Et Caro allait plus loin encore: "Par cela même que nous croyons être libres, nous le sommes. Ce n'est pas seulement la conviction de notre liberté que nous

L'idée de la liberté naît spontanément dans notre conscience. Nous avons déjà vu plus haut comment le déterminisme en expliquait l'origine. Quoi qu'il en soit, elle existe; nous nous attribuons un certain pouvoir supérieur aux déterminations qui naissent en nous et capable de les modifier à son gré. Non seulement cette croyance nous est naturelle, mais elle semble invincible, et c'est même là une objection souvent faite au déterminisme. On a beau démontrer qu'elle n'a aucune portée réelle, le déterministe lui-même qui fait cette démonstration continue à avoir le sentiment qu'il est libre. Or cette illusion, en admettant que c'en soit une, en admettant que tout ce qui se passe en nous soit rigoureusement précontenu dans certains antécédents et nécessairement lié à eux, cette illusion ne pourra-t-elle pas elle-même être considérée comme *un* de ces *antécédents*? N'est-elle pas aussi un phénomène? N'est-elle pas

avons, c'en est la réalité même que produit cette conviction. „ — Cf. Delhœuf, *Déterminisme et liberté*. REVUE PHILOSOPHIQUE, 1882, I, p. 457.

Tout en reconnaissant l'analogie de cette thèse avec la sienne, M. Fouillée y trouve “ une évidente exagération de sa pensée „. Se croire libre, selon lui, ce n'est pas encore l'être, ce n'est qu'un moyen de le devenir. *Expédients en faveur de la liberté*. REVUE PHILOSOPHIQUE, 1882, II, p. 594.

capable d'introduire, dans le jeu nécessaire qui aboutit à nos déterminations, des modifications importantes ? Nos actions ne résultent pas de causes purement mécaniques ; elles ont leur genèse en nous, dans notre conscience, où la nécessité universelle prend la forme psychique du motif et de l'idée, amenant après eux le désir et par lui la volition et l'action. L'idée de notre liberté ne peut-elle avoir, comme toute autre, son influence ? D'après M. Fouillée elle en a une, et c'est là le point de départ d'un processus d'évolution qui va réaliser en nous, jusqu'à un certain degré, la liberté.

“ La liberté humaine nous semble, à son premier degré, dit-il, le pouvoir de faire équilibre aux raisons tirées de la nature des choses par une raison tirée de l'idée que le moi a de son indépendance. „ Comment cela peut-il s'obtenir ? Il suffit que nous ayons conçu l'idée de l'indépendance ; cette indépendance nous semble un bien, et voilà un nouveau motif créé en moi par cette idée. Je puis ainsi vouloir “ pour la raison de vouloir. Et alors je veux tout à la fois pour une raison et sans raison : pour une raison subjective et sans raison objective. Dans ce cas, nous expliquons notre acte en disant : parce que je veux... La volonté devient alors pour elle-même un vrai

motif, car elle s'objective et se pose en face d'elle-même : *sit pro ratione voluntas.* „¹

J'agis donc *en vue de la liberté*. Deux actes me sont présentés en même temps ; l'un me plaît mieux que l'autre, mais je veux agir indépendamment des motifs, et cette volonté même est un motif nouveau dont le poids pourra faire pencher la balance en faveur de l'acte qui me plaisait le moins et m'amener à l'accomplir.

De là la *réflexion*, la pleine lumière consciente qui accompagne d'habitude la détermination libre. Ce n'est pas lorsque je suis inattentif à mes actes que je puis concevoir l'idéal de mon indépendance et chercher à le réaliser. C'est au moment où je réfléchis, où je me vois agir, où j'ai conscience de mon individualité, qu'il m'est possible de me ressaisir et de songer à me mettre au-dessus des mobiles passionnels qui m'entraînaient. Tous, alors, se rapetissent, s'annihilent, se fondent en face de l'expansion souveraine de lui-même que le moi est arrivé à concevoir ; “ parmi toutes les déterminations possibles, il n'en regarde aucune comme capable d'absorber ou d'épuiser son idée de liberté en le contraignant à telle ou à telle action „².

1. *Liberté et Déterminisme*, pp. 222-225.

2. *Op. cit.*, p. 232.

Il ne faudrait pas se méprendre sur les intentions de M. Fouillée. Il ne prétend nullement sortir du déterminisme. Il veut, au contraire, réaliser *dans* le déterminisme sinon un acte libre, ce qui serait absurde, au moins sa parfaite *similitude*. Je ne suis pas libre, mais tout se passe *comme si* je l'étais ¹. L'idée de liberté surgit au sein de la nécessité, au moment où le moi arrive à se concevoir lui-même; elle surgit *nécessairement* par un jeu d'associations; nécessairement elle se fait aimer, et nécessairement elle transforme l'aspect de la vie psychologique en la rapprochant indéfiniment de ce que serait la vie d'un être libre, sans jamais lui faire franchir la limite extrême qui l'en sépare ².

L'*idée-force* de liberté entraîne ainsi dans une direction nouvelle toutes les forces de la conscience. Elle est, selon l'expression de M. Fouillée, " comme le noyau d'un système astronomique „. Elle commence par faire dominer les fins intellec-

1. " Je réalise tout au moins le contenu d'un acte libre... Si l'on peut me contester le succès complet, c'est relativement à ce principe de liberté ... à cette forme essentielle que nous aurions voulu aussi lui donner. „ *Liberté et Déterminisme*, p. 232.

2. " Nous avons cherché, au sein du déterminisme mécanique, un moyen d'approximation indéfinie par rapport à la liberté idéale, ou son substitut mathématique, mécanique et logique tout à la fois. C'est l'idée de liberté „ *Op. cit.*, p. 241.

tuelles sur les tendances sensibles ; puis, parmi les fins intellectuelles, elle opère encore une sélection dont le résultat est le triomphe des idées morales. C'est qu'en effet, plus l'objet du désir est universel plus celui-ci paraît libre. Lorsqu'il arrivera à s'arracher totalement à toutes les sollicitations de la nature inférieure et même de la froide raison pour ne plus tendre qu'au don entier de soi-même, il n'aura jamais été plus près de la liberté ¹.

C'est ce que figure l'éloquente allégorie qui termine l'ouvrage de M. Fouillée. Prométhée semble rivé pour toujours au rocher de la matière ; la nécessité l'emprisonne de ses liens inflexibles, et il gémit devant l'affreuse perspective du jour sans fin de sa servitude. Pourtant il porte en lui le germe de la délivrance ; l'idée de liberté vibre en son âme, suscitant un désir que rien de borné ne peut satisfaire. Ce désir, qui fait sa torture, prépare son triomphe. Déjà l'intelligence des liens de la nécessité lui a permis de les dénouer les uns après les autres ; au fond de sa conscience ils reparaissent toujours. Mais en même temps, il voit les hommes, ses frères, gémir dans les mêmes entra-

1. " La liberté ne se réalise que dans la détermination par l'idée d'un bien de plus en plus universel ; la liberté est le désintéressement... La liberté est l'amour d'autrui s'étendant à tous. „ P. 298.

ves, il veut les secourir, il veut vivre en eux, être avec eux dans l'unité de l'absolu et du suprême bonheur. Cet élan invincible d'amour réalise la merveille impossible; en voulant faire tomber les chaînes de ses frères, Prométhée a fait tomber les siennes; autant qu'il est possible à l'homme, il est libre ¹.

A ce degré suprême, le sentiment de la *responsabilité* pourrait, selon M. Fouillée, s'introduire dans la conscience, et non pas le sentiment d'une responsabilité vague, mais de la responsabilité *morale* au sens le plus strict. L'action accomplie avec l'idée de notre liberté nous paraît nôtre, et nous transmet sa valeur morale. ²

Toujours reste-t-il vrai que nous ne sommes pas libres. Or, en vertu même de sa théorie sur la force des idées, M. Fouillée ne pouvait s'en tenir à cette négation : par le fait même que l'idée influe sur l'action, " si nous doutons de notre liberté objective, surtout si nous la nions, nous diminuons notre énergie morale „. ³ Il devait donc aller plus

1. Cf. *op. cit.*, p. 358.

2. " Si je conçois un tort fait à autrui comme pouvant être libre, ce n'est pas seulement un tort plus grand que je conçois, mais un mal d'un nouveau genre et pour ainsi dire d'une autre couleur, l'injustice volontaire... Le bien conçu sous l'idée de liberté cesse d'être neutre et impersonnel pour apparaître comme mal moral. „

3. P. 219.

loin et tâcher au moins de s'abstenir de nier la liberté *réelle*.

La doctrine de l'Inconnaissable lui en a fourni le moyen. Le déterminisme conserve sa portée dans le monde *phénoménal*. Mais *au-delà*, dans le monde du transcendant, n'y a-t-il pas une liberté? Cette liberté même n'est-elle pas une liberté *individuelle*? Nous n'en savons rien, mais nous pouvons le *croire* : le déterminisme n'a, en effet, qu'une vérité relative; il n'exprime que les formes des choses, symboles superficiels de leur réalité fondamentale, et cette réalité, si on la conçoit ordinairement comme universelle et unique, pourrait cependant se composer d'individualités multiples et distinctes. ¹

“ S'il y a là un sujet de modestie intellectuelle, il y a aussi un sujet de confiance morale. „ ² Puisque le problème métaphysique est insondable, nous pouvons croire à la liberté et *agir* pratiquement comme si elle était *réelle*. Et ainsi nous

1. “ Le déterminisme, qu'il soit *a priori* comme chez Kant, ou *a posteriori* comme chez Stuart Mill, est un formalisme intellectualiste. Ce formalisme est inévitable et vrai sans doute, mais il ne rend pas compte de la réalité „ (p. 188). “ Nous ignorons la nature dernière de l'individualité et conséquemment sa vraie puissance „ (p. 332).

2. P. 333.

deviendrons libres, même aux yeux du déterminisme, à la lumière de la science positive, *autant que nous pouvons le devenir*, grâce à l'idée-force de liberté.¹

Nous nous sommes arrêtés assez longtemps sur cette théorie de M. Fouillée. Elle nous paraît symptomatique.

Quoique récente, elle résulte d'un courant d'idées qui date de loin, et dont l'importance a été grandissante. Deux notions fondamentales nous paraissent en constituer les bases : d'une part *l'affirmation* de la nécessité, qui s'impose à l'esprit, de trouver aux notions morales et en particulier au sentiment du devoir un fondement suffisant, d'autre part *l'impossibilité* reconnue de trouver un pareil fondement dans les théories déterministes. Du côté des partisans de celles-ci, on a senti le besoin de se défendre contre les idées nouvelles et de se rapprocher de la liberté d'abord si dédaigneusement traitée. Le système de M. Fouillée répond à ce besoin. Nous aurons à juger plus tard s'il a

1. " L'idée de la liberté jointe à l'impossibilité d'en démontrer théoriquement la contradiction avec le réel, sert de fondement à notre liberté pratique, par la force qu'elle développe en nous „ (p. 337).

" Notre volonté doit se désintéresser de la question des individualités et des imputabilités. „

réussi à satisfaire aux difficultés soulevées. Pour le moment, il nous faut nous attacher à la considération du mouvement qui les a présentées.

L'influence du philosophe de Kœnigsberg en a été l'une des causes principales. En Allemagne vers 1860, au moment où les théories matérialistes triomphaient bruyamment, de nombreux esprits en sentaient déjà l'insuffisance. Alors commença ce *retour à Kant* qui s'est étendu depuis, et qui a pris en France une importance considérable. On cherchait avant tout chez l'auteur de la *Raison pratique* une doctrine qui permit, tout en conservant les thèses de la philosophie courante, de donner un fondement aux aspirations morales de l'homme.

Pareille tendance est devenue presque générale aujourd'hui. Dans un ouvrage qui a fait beaucoup de bruit ¹, un homme d'État anglais, M. Balfour, l'a vivement mise en lumière.

La philosophie en vogue, qu'on l'appelle positivisme, agnosticisme, ou naturalisme, n'étudie et ne veut étudier que les *phénomènes*, c'est-à-dire les choses sensibles et leurs lois.

Or, les principes de cette philosophie ont des

1. *The foundations of Belief*, being notes introductory to the study of theology, by A. J. Balfour.

conséquences *déplorables*. En particulier le déterminisme qu'ils entraînent doit amener, chez ceux qui y croient, un état d'esprit auquel nous ne pouvons nous résoudre.

M. Balfour admet que le déterminisme ne change rien à la *substance* de la loi morale, qu'il n'empêche pas les sentiments vertueux d'avoir une influence sur la conduite humaine. Il n'en est pas moins vrai que, si nous croyions toutes nos décisions volontaires aussi complètement déterminées par les conditions extérieures que si elles étaient involontaires, cette pensée devrait énerver le sentiment de notre responsabilité, et avec lui notre *énergie morale*. Il n'en est pas moins vrai que *le repentir* et *le remords* devraient nous paraître privés de fondement, et que *l'admiration* que nous éprouvons pour les grands et nobles caractères ne différerait plus guère de l'intérêt qu'on accorde à une machine bien conditionnée.

Ces sentiments auxquels le déterminisme enlève toute justification rationnelle sont pourtant profondément ancrés dans l'âme humaine, et M. Balfour signale l'étrange inconséquence des théoriciens obligés par leurs doctrines à les rejeter et qui pourtant se conduisent, dans la vie pratique, comme s'ils continuaient à leur reconnaître une valeur réelle.

S'ils résultent d'une illusion, il faut donc au

moins avouer qu'elle est singulièrement difficile à détruire. Il semble, de plus, qu'elle ne laisse pas d'être utile à l'humanité, et qu'en la supprimant on supprimerait du même coup une bonne part des tendances les plus nobles qu'elle possède et des émotions les plus élevées qu'elle éprouve.

Dès lors, puisque tout à la fois notre structure mentale et les besoins de la vie pratique nous obligent à croire au libre arbitre, une philosophie allant à l'encontre de cette croyance doit engendrer dans l'esprit la division, le doute, l'inquiétude¹. Elle s'oppose à l'unité qui est un besoin de l'intelligence, elle nous est *intolérable*.

Il est donc naturel et légitime que nous cherchions à l'éluder.

M. Balfour n'entrevoit pas de système philosophique certain que l'on puisse opposer au naturalisme. Il se borne donc à attaquer le corps de doctrines de celui-ci, à en montrer les contradictions. Deux conclusions résultent de cette discussion. D'une part, on ne peut légitimement

1. " Le conflit persistant entre des théories prises pour vraies et ce que nous considérons comme noble et bon, doit faire naître un sentiment d'inquiétude morale dans l'esprit, et inévitablement nous devons conclure qu'une doctrine menant à de pareils résultats n'est, au moins, pas faite pour les êtres que nous sommes dans un monde comme le nôtre „ *Op. cit.*, p. 25.

nier l'ordre suprasensible; la science n'a pas à s'en occuper, mais elle n'oblige en aucune façon à le rejeter. D'autre part, la philosophie qui au nom de la science prétendait renverser toutes nos croyances supérieures, ne réussit même pas à fonder la certitude de cette science : tant qu'un système nouveau ne lui aura pas donné une base satisfaisante, il nous faut, pour l'établir, recourir à la foi et, à l'encontre des préjugés positivistes, *croire* à un Être supérieur, à un Être souverainement raisonnable, auteur du monde et de nous-mêmes, dont l'action tout harmonieuse a fait le monde intelligible et nous a faits pour en avoir l'intelligence¹.

Légitime lorsqu'il s'agit d'assurer la vérité de la *science*, la foi l'est également pour établir l'existence de *Dieu*, de la *Morale*, de la *Liberté*. Tous ces objets ont la même incertitude au point de vue de la raison et le même droit à en être tirés.

La position de M. Balfour est donc exactement la *contre-partie* du déterminisme. Son point de départ est la *morale*. Elle exige la *liberté*. Donc croyons à la liberté. Dans l'antinomie kantienne, le choix va cette fois au second terme.

Mais ce choix n'est pas complet. Avec raison

1. Pp. 301 sqq.

M. Balfour tient à sauvegarder la valeur des recherches expérimentales. D'autre part il se rend bien compte de la nécessité de les dépasser, mais il n'entrevoit pas la possibilité d'une science *démonstrative* et rigoureuse du suprasensible. Il n'essaye pas non plus d'établir la *réalité* du *fait* de la liberté. Celle-ci ne fait donc pas l'objet d'une affirmation *scientifique*; nous ne l'atteignons qu'au moyen d'une *croyance*, permise par la négation du naturalisme, dénuée de preuve positive.

Au début, l'école néo-criticiste française adopta une position analogue. Reprenant la théorie de Kant, elle entrevoyait, au delà du déterminisme phénoménal, la possibilité d'une liberté que la conscience morale nous faisait alors un devoir d'affirmer. Ces philosophes dépassaient cependant le dualisme kantien. Pour Kant, la liberté et la nécessité se *juxtaposent*, chacune a sa valeur. Pour eux, au contraire, le monde phénoménal, auquel se restreint le déterminisme, n'est qu'une *apparence* subjective, sans importance à côté de la réalité infinie qui le supporte. C'est l'idée de M. Secrétan, l'un des premiers qui aient formulé une *Philosophie de la Liberté*.

Ainsi les positions se dessinent. La *raison pratique* commence à *primer* la *raison spéculative*; la croyance n'a plus devant elle qu'une science sans portée.

Il y avait cependant un autre procédé à suivre : pénétrer dans le monde phénoménal, dans le domaine de la science, et y détruire le déterminisme. M. Secrétan l'insinuait déjà. M. Renouvier a fait de cette démonstration le grand argument de la liberté.

Sa philosophie l'obligeait à prendre cette position. Poussant le phénoménisme à l'extrême, il affirme nettement que " les choses sont des phénomènes quant à la connaissance, et les phénomènes sont les choses „.¹ " Les mots chose et phénomène „ sont pour lui " synonymes „. Admettre autre chose que des phénomènes, c'est de l'idolâtrie, " idolâtrie de la pensée, idolâtrie de la matière, idolâtrie du temps, idolâtrie de l'espace, idolâtrie de la substance „. Il n'admet même pas que l'on parle de noumènes. Ce qui est en dehors de toute connaissance est inconcevable et contradictoire.²

Il s'agit donc à tout prix, pour M. Renouvier, de montrer que *les phénomènes* sont libres. Car il tient à la liberté. Tout est ténèbres en métaphysique, mais les lois morales brillent dans nos âmes avec la même clarté que les astres au-dessus de nos têtes. Or, les lois morales impliquent la

1. *Essais de Critique générale*, premier Essai, p. 95.

2. P. 42.

liberté. On ne dit pas " marche „ à quelqu'un qui a des entraves au pied. Il faut donc qu'il y ait une liberté, ou plutôt un " *libre arbitre* „. C'est le terme, plus précis et plus significatif, que M. Renouvier emploie de préférence.

Mais comment l'établit-il ? Chose curieuse, M. Renouvier n'ose pas s'appuyer sur la *conscience* que nous avons d'agir librement. Il admet qu'elle existe, qu'elle sert de fondement à une certitude spontanée ; elle ne lui paraît pas en état d'établir, au regard de la réflexion, la réalité de son objet. ¹ On ne voit pas clairement la raison de son hésitation. D'après ses derniers écrits, elle semblerait se baser sur la possibilité d'une nécessité inconsciente et inaperçue. ²

Le libre arbitre reste donc l'objet d'une *croyance*. Mais cette croyance est entièrement *légitime* parce que, même dans l'ordre phénoménal, elle ne se heurte à aucune contradiction. Elle est de plus *nécessaire*, et pour d'autres motifs que les seuls motifs moraux.

1. " Nous restons en suspens sur la question de savoir si le sentiment de la liberté de l'acte et de l'indétermination des futurs est trompeur, ou s'il est fondé *in re*. „ *Nouvelle Monadologie*, p. 138.

2. " La puissance passe à l'acte, incompréhensiblement, si l'on se tient dans les limites de la psychologie empirique, car l'analyse ne saurait nous faire atteindre à la source du devenir. „ *Ibid.*

On ne peut soutenir que *tous* les phénomènes arrivent *nécessairement*. Le nécessaire, c'est ce qui est, c'est-à-dire le phénomène actuel, comme tel. *Quod est, dum est, necesse est esse*. Le rapport posé, — car pour M. Renouvier, l'être n'est que cela, — “ le rapport posé est posé, non supprimé, c'est-à-dire ne peut pas n'être pas posé en tant que posé „.

En dehors de l'actuel, il n'y a de nécessaire que ce qui s'y ramène. Le syllogisme ramène ainsi un rapport particulier à un rapport donné plus général, en montrant qu'il s'y trouve impliqué, et qu'il participe de son actualité. Il se réduit à l'analyse d'un rapport admis.

Pour qu'un futur soit nécessaire, il faut qu'il soit aussi ramené à l'actuel. C'est ce que l'on croit établir par la loi de causalité, qui nous fait regarder “ les phénomènes quelconques, envisagés dans le futur, comme prédestinés, préexistants dans leurs causes, et en quelque sorte préactuels „¹.

Considérons une suite de phénomènes liés par la loi de causalité. Au moment où est le premier phénomène, il y a une attente du phénomène suivant. Ce phénomène n'est pas encore, mais il va être, il est en puissance, sinon dans le phénomène immédiatement antérieur, au moins dans l'en-

1. *Premier Essai*, p. 372.

semble des précédents. Au moment où le phénomène nouveau apparaît, il constitue un acte de cette "puissance". La puissance est ainsi l'intermédiaire par lequel l'esprit lie les phénomènes qui se succèdent et qui apparaissent comme des actes la limitant à chaque instant. Nous n'avons pas encore la notion de causalité; pour cela, il nous faut aller plus loin et concevoir un lien entre la puissance et l'acte. Ce lien est la force, considérée dans la puissance, avant l'acte, la force *virtuelle* : elle nous donne le pouvoir, non plus la simple *attente*, mais la *source* de l'acte. Lorsque l'acte est posé, elle nous donne le *faire* ou la production, l'être sortant de la puissance. La force opère ainsi la synthèse de l'acte et de la puissance. "La force est l'acte de la puissance." ¹ Envisagée dans son rapport avec le premier des deux actes consécutifs limitant une puissance, la force prend le nom de cause; dans son rapport avec le second, elle prend le nom d'effet.

Tel est le lien que le principe de causalité nous fait établir entre tous les phénomènes qui se succèdent. Il ne nous permet de tirer aucune conclusion en faveur de la *nécessité* des futurs. On dit que l'effet doit *préexister* dans sa cause. Mais cette notion pour M. Renouvier est obscure, car

1. *Premier Essai*, p. 279.

la cause n'est qu'une *relation* ; il ne faut pas la considérer à part de l'effet, mais comme un rapport établi *par la représentation* entre certains actes successifs. Ce rapport peut donc bien s'établir entre des phénomènes *donnés*, mais il ne nous permet pas de trouver dans un de ces phénomènes à part, et *avant* que l'on donne son conséquent, une causalité sans terme. Mettons même que la contenance de l'acte futur dans l'acte précédent ait un sens ¹ ; comment savoir s'il *épuise* à lui seul la puissance de la cause, ou s'il n'y en a pas une multitude d'autres possibles ?

De plus, comment affirmer que *tout* phénomène doit être déterminé par une cause ? On dit qu'il ne peut y avoir de commencement absolu dans la série des phénomènes. Mais ce commencement absolu, dont on a si grand'peur, est impliqué nécessairement par la loi de causalité. Un nombre infini est absurde et, dès lors, la série des causes et des effets doit avoir un premier terme qui est un commencement absolu ².

1. D'après les derniers écrits de M. Renouvier, la loi de causalité se fonde, *in re*, sur une harmonie préétablie. Ainsi la précontenance du phénomène futur dans le phénomène actuel prend un sens, celui d'une prédétermination. Nous ne pouvons pourtant l'établir que si nous connaissons l'acte futur. Cf. *Nouvelle Monadologie*, p. 18.

2. " Si l'opinion du recul indéfini de la causalité doit

Il est vrai que la méthode *scientifique*, depuis Galilée et Kepler, se base sur l'enchaînement constant des phénomènes, et qu'elle n'a pas d'autre objet que d'établir entre eux des relations de détermination mutuelle. Rien n'autorise à prétendre que tout ce qui est au monde doit tomber sous les prises de cette méthode. Le déterminisme *absolu* est une pure *hypothèse* ; il résulte de l'habitude de chercher et de trouver des causes déterminantes dans les phénomènes naturels, et d'une généralisation abusive de la méthode scientifique. Cette généralisation est sans aucun fondement ¹.

Au contraire, il y a des séries de phénomènes dans lesquelles nous croyons intervenir, et nous supposons, en délibérant sur notre intervention, l'incertitude du sens dans lequel elle aura lieu. La preuve que nous faisons cette supposition, " c'est le fait même de la délibération en tant que volon-

être abandonnée, on ne doit pas dire que toute cause est nécessairement causée, et il ne peut plus y avoir de difficulté pour le penseur à admettre la possibilité d'actes commençant des séries de phénomènes, sans être entièrement prédéterminés. C'est la condition du libre arbitre „ *Ibid.*, p. 136.

1. " L'hypothèse du déterminisme absolu ne peut se présenter qu'abusivement avec la recommandation des sciences et de l'esprit scientifique ; elle n'est qu'une généralisation arbitraire, une induction radicalement illogique „ *Ibid.*, p. 133.

taire „¹; joignons-y les conseils, les approbations, le repentir, enfin tout ce qui enveloppe le sentiment de la responsabilité.

Nous voilà donc devant deux hypothèses, conclut M. Renouvier. Nous avons le choix. A laquelle des deux croirons-nous ? M. Renouvier a repris à son maître Lequier une argumentation à laquelle il demande la solution du problème.

Ou bien *tout* est nécessaire, ou bien *quelque chose* est libre.

Si tout est nécessaire, celui qui affirme la nécessité l'affirme *nécessairement*; mais il ne peut en avoir aucune *certitude*, puisque son voisin qui la nie, la nie tout aussi nécessairement. Il est inutile de penser, si ce que nous devons penser est déterminé d'avance.

Celui qui affirme nécessairement la *liberté* se trompe, mais son affirmation a cependant l'avantage d'être *cohérente* et de ne pas le mener logiquement au scepticisme : puisqu'à son avis toute affirmation est libre, il peut s'expliquer que d'autres usent de leur liberté pour le contredire.

Cependant cette solution laisse planer une incertitude sur le fond de la chose. Le doute n'est pas *définitivement* éliminé. Il faut y échapper, non par une démonstration impossible, mais par

1. *Premier Essai*, p. 378.

une *croyance*, en affirmant que quelque chose est libre, et que c'est librement que nous affirmons la liberté. Ainsi nous pourrions aboutir à une certitude complète. La science, comme la morale, n'est possible que si l'on suppose la libre affirmation de la liberté. *La liberté est la condition de la connaissance*¹.

Les phénomènes ne sont donc pas prédéterminés par leurs antécédents. Ou, du moins, *tous* ne le sont pas. Il y en a qui sont des commencements absolus.

Où se trouve cette liberté, ce commencement absolu? M. Renouvier ne croit pas que ce soit dans la volonté nue. La volonté n'agit pas indépendamment des motifs. Ce sont les motifs eux-mêmes qui se forment librement. Cette idée est conforme à l'ensemble de sa théorie; le moi, la volonté séparée de ses motifs n'est rien, ce serait un noumène, un en soi, quelque chose d'impossible et d'absurde. Dans la décision libre, il n'y a pas une volonté *indifférente* décidant *entre* des motifs, mais des motifs " automotifs „, s'évoquant eux-mêmes. " La volonté n'est qu'un nom donné à la propriété qu'a l'homme de créer, de faire sortir en certains cas, des mêmes précédents donnés, un

1. *Nouv. Monadologie*, p. 141. On retrouve aussi à cet endroit l'argumentation que nous résumons.

fait ou le contraire de ce fait, ambigûment, sans prévision possible, enfin de délibérer de manière à conférer à ses motifs, à ceux qu'il possède, à ceux qu'il repousse, à ceux qu'il évoque, des puissances inégales, imprévisibles „ ¹.

Il résulte de là, que le libre arbitre n'est pas irrationnel, et que, sans se concilier avec le déterminisme absolu, il s'accorde parfaitement avec le *déterminisme* véritable et *scientifique* qui veut qu'aucun phénomène ne se produise sans antécédents. Il est également inexact de prétendre que l'acte libre est nécessité par ses antécédents, et de vouloir qu'il n'en dépende en aucune façon. Les partisans de la liberté d'indifférence se trompent, non moins que les déterministes. Les premiers n'ont pas vu que tout acte délibéré s'accomplit en vertu d'un motif, et qu'il est toujours conforme à ce que l'agent juge le meilleur. Les seconds n'ont pas compris que le jugement, qui se traduit dans les faits par l'acte libre, est l'œuvre même de la volonté.

La volonté est donc vraiment une volonté *arbitre*. Elle est " automotive „. Elle dirige l'intelligence et produit le jugement, telle est sa fonction ². C'est ainsi qu'elle apparaît à notre conscience, et

1. *Critique philosophique*, 1873.

2. Cf. *Nouv. Monadologie*, p. 137.

c'est ainsi que nous devons la concevoir lorsque la croyance nous en fait affirmer la réalité.

Quant à l'action *externe* du libre arbitre, elle n'est pas non plus en contradiction avec les lois de la nature. Elle ne fait que les utiliser, les diriger, et se concilie parfaitement avec elles ¹.

M. Renouvier se rapproche à ce sujet de plusieurs savants qui se sont beaucoup occupés d'accorder l'exercice de la liberté avec la loi de la *conservation de l'énergie*. Nous ne nous étendrons pas sur leurs hypothèses, elles nous entraîneraient trop loin et ne se rattachent d'ailleurs qu'indirectement à notre sujet. Mais cette discussion a fortement contribué au développement d'un mouvement nouveau, présentant l'antithèse radicale du déterminisme. Au lieu de chercher à concilier la liberté avec les lois de la nature et de l'esprit, plusieurs philosophes ont voulu trancher le problème d'un coup, en *niant* la portée de ces lois. Leurs doctrines ont donné lieu au mouvement *contingentiste* qui a pris, ces derniers temps, une importance considérable.

1. M. Renouvier s'est beaucoup efforcé autrefois de concilier le libre arbitre et la loi de la conservation de l'énergie. Ce point de vue ne se retrouve pas dans son dernier ouvrage. Il y affirme, en tout cas, que l'exercice de la liberté est une application des lois de la nature. Cf. *Nouv. Monadologie*, pp. 42 et 137.

§ 2. — *Le mouvement contingentiste*

Les théories que nous venons de passer en revue avaient toutes ceci de commun que la liberté, même chaudement défendue et passionnément affirmée, n'y faisait l'objet que d'une *croyance*. D'autre part, tout en niant le déterminisme *absolu* et universel, elles reconnaissaient l'autorité des *lois* de la nature et des *principes* rationnels.

Cependant, par le fait même que le déterminisme, aux yeux d'un grand nombre, s'était confondu avec la science, on devait en arriver, en s'attaquant à lui, à s'en prendre aussi à elle. Il y avait quelque peine à concilier la liberté avec ses lois; on n'arrivait pas à les atteindre par un même procédé de connaissance. La *science* s'opposait à la *croyance*. En vertu de la tendance à l'unité qui domine toujours l'esprit humain, les partisans de l'indéterminisme devaient se sentir portés à *ruiner la science* pour laisser le champ libre à la foi; ils devaient tendre à *universaliser la liberté*.

Ainsi a dû naître le mouvement contingentiste. Reprenant une thèse soutenue en Allemagne par Lotze, il a voulu mettre à la base des choses la contingence et l'indétermination.

L'un des initiateurs, le principal peut-être, du mouvement nouveau a été M. Boutroux.

Dès les premières pages de son livre, *La contingence des lois de la nature*, il s'en prend à la science. Il veut soumettre à l'examen le procédé qui prétend ramener les phénomènes aux principes de l'entendement, et arriver ainsi à l'explication universelle.

Quelle est la réelle signification des *lois* auxquelles on veut soumettre la nature ? Sont-elles *nécessaires* ? Enserrent-elles dans leurs mailles toute réalité ? Ou bien, au contraire, y a-t-il en toutes choses et dans les phénomènes un *résidu* qui leur échappe ? ¹ Tel est le problème que se pose M. Boutroux. Il le résout dans le sens de la contingence.

La nécessité qui devrait régner dans le monde

1. " Les causes se confondent-elles avec les lois, comme le suppose, en définitive, la doctrine qui définit la loi un rapport immuable ? „ ... " Pour savoir s'il existe des causes réellement distinctes des lois, il faut chercher jusqu'à quel point les lois qui régissent les phénomènes participent de la nécessité... S'il arrivait que le monde donné manifestât un certain degré de contingence véritablement irréductible, il y aurait lieu de penser que les lois de la nature ne se suffisent pas à elles-mêmes et ont leur raison dans des causes qui les dominent ; en sorte que le point de vue de l'entendement ne serait pas le point de vue définitif de la connaissance des choses. „ *De la contingence des lois de la nature*, p. 4.

ne saurait être qu'une *nécessité relative*, la nécessité de certains rapports entre les choses. La nécessité absolue ne peut exister dans la multiplicité imparfaite des choses données; mais on pourrait y trouver la nécessité que telle chose soit, si telle autre est posée. Or cette nécessité, selon M. Boutroux, est, elle aussi, absente du monde.

On avait déjà, avant lui, admis l'existence d'une réalité qui ne fût pas soumise aux lois. Depuis Kant, on avait assez généralement accordé pareille immunité au noumène. M. Renouvier l'avait étendue au monde phénoménal, il avait montré que certains phénomènes doivent être indéterminés. Toujours restait-il vrai que les phénomènes soumis aux lois leur obéissaient rigoureusement ¹. Elles ne s'appliquaient pas partout, mais là où elles s'appliquaient, leur empire était absolu. M. Renouvier insiste sur ce point, il ne veut pas que l'on confonde sa doctrine avec l'indéterminisme; selon lui, tous les phénomènes de la nature matérielle sont soumis à une prédétermination parfaite, il n'y a que les actes libres qui en soient exempts.

Au contraire, pour M. Boutroux les lois ne s'appliquent nulle part avec une exacte rigueur. La *contingence* règne à tous les degrés de l'univers. Cette opinion se base avant tout sur une analyse de la notion même de loi nécessaire.

1. Cf. *Nouv. Monadologie*, chap. II et III, *passim*.

Aucune loi nécessaire ne peut s'appliquer à la nature. Elle devrait établir entre deux termes une relation telle que l'un étant posé, l'autre dût suivre nécessairement.

Comment démontrer l'existence d'un pareil rapport ?

Il y aurait une façon définitive de le faire. Ce serait de le rattacher analytiquement à l'énoncé d'une *identité*. Une identité est nécessaire par elle-même et pose un lien nécessaire. $A = A$, il ne saurait jamais en être autrement. Par suite, montrer qu'une proposition quelconque se ramène à une identité, ce serait montrer à l'évidence que l'un de ses termes étant posé, l'autre suit fatalement. Mais cette réduction est impossible. On ne peut rien tirer du simple énoncé d'une identité, sinon cette identité elle-même.

Toute démonstration doit donc supposer des points de départ qui ne soient que *synthétiques*. Y a-t-il des synthèses nécessaires ?

De pareilles synthèses devraient être, selon M. Boutroux, entièrement *a priori*, telles que leurs éléments, termes et rapport ne pussent être dérivés de l'expérience. Elles s'imposeraient alors, du moins, aux choses en tant qu'elles sont soumises à l'esprit. Toute synthèse d'ailleurs, même nécessaire, ne pose pas un rapport de nécessité. Il n'en est ainsi que pour la *synthèse causale*

Celle-ci, étant posée la cause, entraîne fatalement la position de l'effet.

Existe-t-il donc des synthèses causales *a priori* ? Si l'on n'arrive pas à en montrer l'existence, il n'y aurait plus place pour une nécessité radicale s'imposant, avant toute expérience, au monde donné.

Il pourrait néanmoins y avoir place encore pour une nécessité *de fait*, exprimant sous une forme abstraite les plus hautes généralisations de l'expérience, et s'imposant, sinon en droit à tout ce qui peut être, du moins pratiquement à tout ce qui est, sous peine d'un bouleversement de l'univers ¹.

M. Boutroux passe donc à l'examen de la nature. Il interroge successivement tous les degrés de l'être pour y trouver la marque de la nécessité, et il se fait qu'il ne la découvre nulle part.

Le monisme évolutionniste voudrait établir entre les divers ordres de la nature une relation qui les ferait sortir les uns des autres, si bien que, des stades les plus élémentaires de l'être, on devrait arriver, par un processus fatal, aux formes les plus élevées et les plus riches. Il est impossible de démontrer *a priori* une relation de ce genre. Quant à l'expérience, elle établit sans doute que la réalisation de certaines condi-

1. Cf. *De la contingence des lois de la nature*, pp. 8-14.

tions, dans le monde inférieur, *coïncide* avec l'apparition de l'essence nouvelle. Certaines formes spéciales de mouvements accompagnent les diverses qualités des corps, certaines conditions de chaleur et certaines combinaisons chimiques sont spéciales à la vie, certaines dispositions nerveuses sont requises à la présence des phénomènes de conscience. Mais que signifie cette coïncidence ? Signifie-t-elle que le principe inférieur *détermine* l'apparition du principe supérieur ? Cette détermination est inconcevable, et d'ailleurs " on ne peut expliquer entièrement par les lois du principe inférieur la complication que présente ce principe, alors qu'il devient le marchepied du principe supérieur „. Il faut donc admettre que c'est " le principe supérieur qui, en se réalisant, suscite les conditions de sa réalisation... que c'est la forme elle-même qui façonne la matière à son usage „ ¹.

Les *degrés de l'être* sont donc *indépendants* les uns des autres, l'univers ne se ramène pas à l'évolution d'un principe unique, le monisme est faux. Mais *dans chaque ordre* ne pourrait-il subsister une *loi de causalité* qui en régit nécessairement tous les phénomènes ?

N'est-ce pas tout d'abord un principe s'appliquant à tout être que celui qu'on énonce par les

1. P. 134.

formules : “ Rien ne se perd, rien ne se crée „, “ La quantité d'être demeure immuable „, “ Tout ce qui arrive est un effet et un effet proportionné à sa cause, c'est-à-dire ne contenant rien de plus qu'elle „.

Au sens où on veut l'appliquer à l'étude du monde donné, ce principe n'est pas une synthèse *a priori*. Son usage, en effet, est strictement restreint aux seuls phénomènes. La cause qu'il attribue à un phénomène n'est qu'un autre phénomène. On peut le traduire en ces termes : “ Tout changement survenant dans les choses est lié invariablement à un autre changement, comme à une condition, et non pas à un changement quelconque, mais à un changement déterminé, tel qu'il n'y ait jamais plus dans le conditionné que dans la condition „ ¹.

En ce sens, il ne saurait être qu'expérimental. Interrogeons donc l'expérience. L'établit-elle ?

On ne peut nier que l'idée de ce principe ait été le nerf de la connaissance scientifique. Chaque progrès de la science est venu le confirmer.

Sur quoi, cependant, se base-t-il ? Peut-on seulement attribuer quelque certitude aux données que l'expérience nous fournit au sujet des phénomènes ? On les mesure : sait-on jusqu'à quel point

ces mesures nous renseignent sur la réalité?¹ Elles ne peuvent jamais nous la livrer tout entière, elles ne nous la font atteindre que réduite et faussée. “ Nous ne voyons que les contenant des choses, non les choses elles-mêmes. „

Ensuite, lorsqu'on veut chercher une équivalence entre les phénomènes qui se suivent, on énonce une prétention inintelligible.

Une commune mesure n'existe qu'entre quantités pures ou entre quantités d'une même qualité. Mais si l'antécédent et le conséquent s'équivalent dans la même qualité, il n'y a pas de changement.

Quant à une quantité pure de toute qualité, on ne conçoit pas ce que serait un pareil objet. La quantité est une limite, une mesure, elle ne peut être que la limite, la mesure de quelque chose qui soit une qualité, une manière d'être dont aucune mesure n'épuisera la richesse profonde².

Le principe de causalité, entendu au sens déter-

1. “ Toute constatation expérimentale se réduit, en définitive, à resserrer la valeur de l'élément mesurable des phénomènes entre des limites aussi rapprochées que possible. Jamais on n'atteint le point précis où le phénomène commence et finit réellement „ (p. 24).

2. “ Une quantité ne peut être qu'une grandeur ou un degré de quelque chose, et ce quelque chose est précisément la qualité, la manière d'être physique ou morale, „ (p. 25).

ministre, ne s'applique nulle part ; c'est qu'au fond il est absurde. " Comment concevoir que la cause ou condition immédiate contienne vraiment tout ce qu'il faut pour expliquer l'effet ? Si l'effet est de tout point identique à la cause, il ne fait qu'un avec elle, et n'est pas un effet véritable. S'il s'en distingue, c'est qu'il est jusqu'à un certain point d'une autre nature. „¹ Il y a dans l'effet un résidu que la cause n'explique pas. Et ce résidu est essentiel à la notion même d'un changement.

Ce principe, faux dans sa formule générale, est faux dans toutes les formules particulières qui prétendent en faire la loi des différents mondes. Il est faux qu'il y ait conservation absolue de l'être phénoménal, il est faux aussi qu'il y ait permanence immuable de l'énergie psychologique, de l'énergie vitale, de l'énergie physique, voire même de la force mécanique.

Il ne peut davantage être vrai que, dans la résultante d'une composition de forces, il n'y ait rien de plus que dans les forces composantes. Si un phénomène n'est pas la raison adéquate d'un autre phénomène, un groupe de phénomènes ne saurait être la raison d'un phénomène unique. Pour s'unifier et se fondre, les composants devraient changer, leurs propriétés différentes

s'atténuer, leur distinction s'évanouir. Il y aurait toujours dans l'effet quelque chose qui n'était pas dans la cause ¹.

La réalité des choses échappe donc aux lois. Celles-ci ne sont qu'*approximatives* et *abstraites*, elles n'expriment qu'à peu près ce qui est. Rien n'est absolument déterminé ni absolument nécessaire. On ne peut prévoir l'avenir avec certitude. Il faut toujours tenir compte de la contingence ². Au sein de la stabilité apparente du monde et la produisant, il y a un principe de *changement*, un principe *créateur* dont l'action indéfiniment féconde n'est jamais astreinte d'une façon absolue à la *conservation* et à la stabilité ³.

1. " La résultante est quelque chose de nouveau par rapport aux antécédents. Il y avait plusieurs forces, il n'y en a plus qu'une. Ces forces avaient certaines directions, la direction est changée... La loi de la conservation de la force suppose un changement qu'elle n'explique pas „ (p. 58).

2. " De même que chaque monde contient quelque chose de plus que les mondes qui lui sont inférieurs, de même, au sein de chaque monde, la quantité d'être n'est pas absolument déterminée. Il y a un perfectionnement possible, comme aussi une décadence ; et la contingence du degré de perfection emporte celle de la mesure quantitative „ (p. 139).

3. " Tout fait relève non seulement du principe de conservation, mais aussi et tout d'abord d'un principe de création „ (p. 140).

N'y a-t-il donc pas de science possible ?

De fait, les sciences qui ne se basent que sur la conservation de l'être, les sciences qui ont pour principe de ramener tout changement à de la permanence, celles qui veulent tout mesurer, tout prévoir, tout régler, tout déduire de conditions données, les sciences purement *statiques*, en un mot, perdent singulièrement de leur valeur. La méthode mathématique est loin de pouvoir nous donner le dernier mot de la nature. Les sciences véritables et réelles sont les sciences *historiques*, celles qui constatent le changement et lui laissent son caractère propre ¹.

L'univers n'est pas pour cela irrationnel et incompréhensible; mais il faut recourir, pour le comprendre, à un autre genre d'explication. La métaphysique doit " combler le vide laissé par la philosophie de la nature „ et chercher à atteindre *par delà* les phénomènes " des causes véritables douées à la fois d'une faculté de changement et d'une faculté de permanence „ ².

1. " La doctrine nouvelle réduit à une valeur abstraite les sciences exclusivement fondées sur le principe de la conservation de l'être, c'est-à-dire exclusivement statiques „. Les sciences historiques " deviennent au contraire les sciences concrètes proprement dites, tandis que les autres ne sont plus, à des degrés divers, que des sciences abstraites „ (p. 146).

2. P. 152.

L'action de ces causes n'est pas laissée au hasard et à la confusion; elle est ordonnée, au contraire, et rationnelle, mais l'ordre auquel elle obéit est un ordre supérieur, un ordre de *finalité*. Au lieu de s'opposer à la contingence, il la réclame au contraire comme sa condition indispensable ¹. Élémentaire dans les degrés inférieurs de l'être, la finalité s'épanouit dans les degrés supérieurs, et à mesure se restreint la nécessité fatale et déterminante. L'homme est libre, et parfaitement libre, non pas seulement dans l'ordre intelligible, mais dans l'ordre phénoménal et sensible.

Ainsi la raison se trouve satisfaite, mais la " croyance „ l'est aussi, et pleinement ². Aucune raison ne s'oppose plus à la réalité de la liberté. Aucune objection ne peut même s'élever contre sa manifestation extérieure. Le déterminisme est ruiné, définitivement.

M. Boutroux ne touche guère au côté *psychologique* de la question. La liberté, pour lui, ne peut tomber sous les prises de l'expérience. Celle-ci

1. " C'est la finalité qui implique dans la succession des phénomènes une certaine contingence. Si la contingence ne régnait pas jusqu'à un certain point dans la série des causes déterminantes, le hasard régnerait dans la série des causes finales „ (p. 143).

2. P. 151.

n'atteint que des actes, elle ne peut atteindre une puissance créatrice antérieure à l'acte ¹.

Il signale cependant, en passant, l'absence de détermination qui caractérise les actes volontaires et s'attache à montrer " qu'un conséquent psychologique ne trouve jamais dans l'antécédent sa cause complète et sa raison suffisante „ ².

En quelques mots il marque le rôle des motifs : dans la décision il y a quelque chose de plus que dans les motifs, et ce quelque chose peut tout bouleverser, c'est le consentement de la volonté à un motif. Sans doute le motif le plus fort triomphe toujours, mais ce motif n'est le plus fort que parce qu'il est élu par la volonté. Et la volonté élit ainsi entre les motifs à son gré, elle ne choisit pas toujours celui qui en dehors d'elle eût été prépondérant.

Le changement est donc la caractéristique de la vie de l'âme. Il exclut toute détermination mécanique et ne peut avoir même une loi dynamique interne. M. Boutroux montre que ni l'adaptation des tendances aux choses, ni l'instinct de la vie ne sont le principe constant des actions humaines. Même la recherche du bonheur ne peut être proposée comme fin à notre activité que

1. *Ibid.*

2. P. 123.

d'une façon si indéterminée et si vague, qu'elle répond à des conceptions totalement différentes et laisse bien large le champ ouvert à la contingence.

Les idées de M. Boutroux ont fait leur chemin. Le mouvement contingentiste s'est accentué. De toutes parts on a formulé des critiques contre le déterminisme. Cette tendance a pris chez une école de jeunes écrivains dont le principal organe est la *Revue de Métaphysique et de Morale*, une forme des plus décidées.

M. Boutroux rejetait le déterminisme, il en affirmait l'universelle fausseté. Il cherchait cependant à donner des choses une certaine explication rationnelle. Les nouveaux théoriciens reprendront ses négations, mais ils feront un pas de plus. Pour eux, *il n'y a pas à expliquer les choses*. Cette idée semble être la conséquence logique de l'application des doctrines contingentistes au phénoménisme que tous ces auteurs partagent. Ils ignorent les causes finales, ils ne s'occupent pas des noumènes; la science devrait, pour eux, se réduire à cette systématisation des phénomènes que leur nouvelle doctrine mettait tous ses soins à ruiner. Il ne leur restait donc qu'à nier la science, à la déclarer illusoire et fausse. Ils n'y ont pas hésité.

Tous se réclament d'un maître auquel il nous faut nous arrêter un instant : M. Bergson. Ses

études se restreignent au domaine de la conscience: nous revenons ainsi à ce fait immédiat du libre arbitre, sur lequel on n'osait plus s'appuyer; le livre de M. Bergson a même pour titre : *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Mais ce fait prend chez lui un aspect nouveau. Les discussions qui se sont élevées au sujet de la liberté proviendraient d'un malentendu. Le fait de la liberté est évident, mais on l'a obscurci en voulant l'éclaircir. " Tout déterminisme sera réfuté par l'expérience, mais toute *définition* de la liberté donnera raison au déterminisme „¹.

D'après le déterminisme psychologique, toutes nos décisions, même prétendument libres, ne sont que la résultante nécessaire du conflit des sentiments et des tendances qui se disputent notre conscience. Au gré des théories associationnistes, on distingue dans le moi, des états psychiques d'intensité différente. L'état prédominant sera celui qui est le plus intense par lui-même ou par son alliance avec d'autres; il entraînera toujours le vouloir.

Il n'en est pas ainsi, répond l'indéterministe, j'ai conscience qu'en me décidant pour un parti je pouvais en prendre un autre. — Mais ce parti vous

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 175.

ne l'avez pas pris. Vous l'auriez pris, si vous l'aviez préféré; vous ne l'avez pas préféré, la tendance qui vous entraînait au parti opposé était plus forte et vous l'avez suivie.

Dans cette argumentation les déterministes ont raison, croit M. Bergson. Le moi aurait été placé entre deux actes possibles; il n'y a pas à nier pourtant qu'il a posé l'un des deux. Dès lors, au moment de la décision, il tendait vers celui-là puisqu'il y a abouti, et il n'est pas vrai qu'il ait été indifférent, suspendu entre les deux possibles.

On ne peut davantage définir l'acte libre celui qui ne peut se prévoir même quand on en connaît à l'avance toutes les conditions, ou celui qui n'est pas nécessairement déterminé par sa cause.

Toutes ces définitions se heurtent à des objections insurmontables.

Et la raison en est simple. C'est qu'on se place à côté de la question. Pour définir la liberté on la met dans l'*espace*, alors qu'elle n'est pas dans l'espace, mais bien dans la *durée*. De là viennent les difficultés. Ce qui est dans l'espace doit se soumettre fatalement au déterminisme.

Ces notions d'espace et de durée jouent un rôle fondamental dans la philosophie de M. Bergson. Elles se rattachent à deux milieux entre lesquels il place une opposition radicale.

L'espace est le milieu propre des phénomènes

extérieurs au moi. Il leur permet d'apparaître simultanément, de se juxtaposer et de se distinguer entre eux, tout en étant qualitativement homogènes. L'espace donne lieu ainsi à une multiplicité *numérique et quantitative*.

La durée au contraire *exclut* toute simultanéité, toute juxtaposition de parties homogènes. Elle n'a aucune analogie avec le nombre, ses " moments *hétérogènes* se *pénètrent* „. Leur succession implique " fusion et organisation „ ¹.

La durée n'admet pas de quantité. Elle est purement *qualitative*. On ne peut en distinguer les parties, car il faudrait pour cela les juxtaposer et les comparer. On ne peut les mesurer. On ne peut même prétendre les exprimer, ce serait encore les distinguer, les fixer, en altérer la richesse infinie. La durée est *ineffable*.

Or, la durée est le propre du moi ².

1. P. 97.

2. " La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors au contraire il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs; il suffit qu'en se rappelant ces états, il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui,

A vrai dire, il nous faut rentrer profondément en nous-mêmes pour la retrouver, sous son aspect primitif. " Le moi touche au monde extérieur par sa surface „¹. Nos sensations retiennent quelque chose de la distinction et de l'extériorité réciproques qui caractérisent leurs causes. Elles sont toutes prêtes à être déroulées dans l'espace. Puis la division, la segmentation opérée en elles se propage, à travers les sentiments et les idées qui s'y rattachent, jusque dans les profondeurs de la conscience. Il se forme ainsi un *moi superficiel*, comme une croûte recouvrant le *moi profond*, traduction symbolique et figée de sa durée fuyante, cristallisation impersonnelle et verbale de sa vie ineffablement personnelle. Ce moi superficiel correspond aux besoins de notre vie sociale, il s'exprime sans peine dans le langage, il se prête au raisonnement, il est clair et logique. Mais il est inerte, banal et faux, ce n'est que l'ombre, le fantôme du moi vrai.

Ce moi superficiel fait l'objet des analyses de l'associationnisme. A lui se rapportent les théories déterministes. Et s'il n'était pas qu'un fantôme, elles seraient parfaitement exactes. Voilà pourquoi

comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie „ (p. 76).

1. P. 94.

tous ceux qui ont essayé de définir la liberté, de l'analyser par conséquent, d'en distinguer les étapes et les causes, ont échoué. Ils se plaçaient sur un terrain où leurs adversaires étaient maîtres d'avance. Il faut s'écarter de ce terrain, dès lors toutes les objections s'évanouiront d'elles-mêmes.

On a fait cristalliser à part, sous forme de mots, et l'activité du moi lui-même, et les sentiments opposés qui se le partagent. Tous ces éléments sont figés, le moi ne peut pas plus varier que les sentiments. Avec de telles abstractions on constitue un mécanisme qui ne saurait être que fatalement déterminé.

On dit que le moi, après avoir parcouru le chemin MO, en prenant un parti X, pouvait en choisir un autre Y, et on se représente au point O un moi indifféremment actif hésitant entre deux partis qui lui sont objectivement présentés. Pareille façon de concevoir les choses, si l'on veut pousser un peu plus loin l'analyse du fait de conscience, mène au déterminisme.

Le moi, quelle que soit la façon dont on le conçoit, ne reste pas dans l'alternative; il se décide. S'il se décide, c'est qu'il tendait vers sa décision. Du moment que l'on discerne, avant la décision, des partis entre lesquels elle aurait à se faire, on doit aussi reconnaître que l'un d'entre eux triomphe. Ne faut-il pas en conclure qu'il a

entraîné ce moi auquel il s'offrait, et que dès lors celui-ci ne s'est pas décidé librement ¹?

Pour arriver à une solution, il faut rejeter ce symbolisme grossier. Il ne faut pas demander si le moi, ayant parcouru le chemin MO et s'étant décidé pour X, pouvait ou ne pouvait pas opter pour Y. " La question est vide de sens, parce qu'il n'y a pas de ligne MO, pas de point O, pas de chemin OX, pas de direction OY „. On a mis dans l'espace ce qui était dans la durée, on a voulu distinguer et spécifier nettement ce qui n'admettait pas de distinction.

L'objection *a priori* que l'on élève contre le libre arbitre au nom du principe de causalité, a la même origine. Elle résulte de ce que l'on applique arbitrairement à la durée des notions qui ne s'appliquent qu'à l'espace.

La causalité implique une certaine préformation d'un phénomène dans un autre phénomène. Mais ce n'est que dans l'espace que pareille préformation peut se ramener à une équivalence. L'identité

1. " C'est s'arrêter à mi-chemin dans la voie du symbolisme géométrique. C'est faire cristalliser au point O une partie seulement de cette activité continue où nous discernions sans doute deux directions différentes, mais qui en outre a abouti à X ou à Y. Pourquoi ne pas tenir compte de ce dernier fait comme des deux autres ? „

suppose une comparaison, une simultanéité que la durée doit exclure. Elle ne peut admettre qu'un progrès, selon lequel l'état futur du moi se retrouve plus ou moins dans l'état actuel, mais sans y être contenu, sans lui être équivalent. Il s'y trouve en tant qu'idée. Une série continue d'intermédiaires fait passer l'idée à l'effort, l'effort à l'acte, par un progrès insensible. Mais l'idée n'est pas l'acte. Elle ne doit pas y aboutir, elle n'y arrive que par un changement qui est vie, et qu'on ne saurait réduire en déterminations précises.

L'erreur fondamentale en cette matière est donc de vouloir éclaircir, définir, analyser l'acte libre. Il est *essentiellement indéfinissable*, rebelle à toute analyse. Il est " ineffable „.

Nous ne pouvons que le rattacher à ce moi profond dans la richesse infinie duquel il n'y a rien de distinct, de précis, rien qui puisse se traduire en mots. Les états de ce moi se pénètrent tous entre eux et se fondent les uns dans les autres. Chacun se teint de la coloration de l'ensemble. Il n'est pas une collection, un agrégat de faits psychologiques, on retrouve la personne tout entière en un seul d'entre eux. Se rapportant à ces notions l'on peut, sinon définir, du moins laisser sous-entendre ce qu'est un acte libre. C'est *un acte émanant du moi profond* et, par suite, *l'exprimant tout entier*, tel qu'il est, dans son

indépendance et son indétermination infinie. Il est *le moi lui-même*. C'est tout ce qu'on en peut dire.¹

M. Bergson ne croit guère de pareils actes communs dans notre existence. Selon lui, la plupart du temps “ nous vivons extérieurement à nous-mêmes „ nous n'apercevons du moi que son fantôme, sa projection superficielle, “ sa représentation spatiale et pour ainsi dire sociale „ ”.²

L'action de la mémoire a solidifié en nous une foule d'impressions, d'idées, de sentiments, nettement distincts, répondant aux besoins ordinaires de la vie. L'éducation, l'influence des milieux ont déposé à leur tour à la surface de l'âme des sentiments souvent opposés à nos sentiments réels. Et la masse des circonstances ne remue guère que cette couche extérieure de la conscience, la réaction se produit sans que la personnalité s'y intéresse, par des “ mouvements qui, conscients et même intelligents, ressemblent par bien des côtés à des actes réflexes „ ”.³ Même en des moments graves nous laissons souvent s'accomplir, par lâcheté, le même processus. Dans ce

1. “ La manifestation extérieure d'un de ces états internes sera précisément ce qu'on appelle acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier „ (p. 129).

2. P. 175.

3. P. 129.

cas, le déterminisme triomphe : *le substitut spatial* du moi n'est pas libre, c'est un *automate conscient*. A notre action nous apercevons des motifs très nets qui l'expliquent, et si nous nous croyons libres, c'est par une illusion.

Ce n'est qu'aux moments de crise que la liberté apparaît. " Le moi d'en bas remonte à la surface. La croûte extérieure éclate cédant à une irrésistible poussée. „ Alors il n'y a plus de motifs à notre décision, " nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison „. Nous nous sommes ressaisis, nous avons repris possession de nous-mêmes et nous nous sommes replacés dans la pure durée.

Le libre se confond donc avec l'irrationnel.

L'antinomie de la science et de la pratique reparait, chez M. Bergson, sous sa forme la plus aiguë, et cette fois la science a le dessous. Toute définition, toute analyse est condamnée. " L'intellectualisme „ est l'erreur suprême. On fausse le réel en voulant le soumettre à l'esprit. Celui-ci est incapable de le saisir et de l'exprimer, sa fonction est d'abstraire, sa tendance est de tout soumettre à un formalisme de lois. Mais le fait est infiniment plus riche que les cristallisations verbales par lesquelles la pensée prétend le représenter; il est infiniment supérieur à la loi, étant le principe et la source vivante de la réalité dont elle n'est que l'ombre morne et le squelette décharné.

Que devient la *morale* dans cette doctrine ? Y a-t-il encore lieu d'examiner, à la lumière d'une *règle*, l'acte ineffable dont la jeune école exalte la mystérieuse richesse ? N'est-ce pas revenir à l'intellectualisme, vouloir de nouveau courber le fait sous la loi ? La science devait entraîner la morale dans sa chute.

Nous ne savons si M. Bergson a voulu ces conséquences. En tout cas, ses disciples les ont formulées. M. Jean Weber s'est chargé de cette besogne dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, intitulé : “ *Une étude réaliste de l'acte et de ses conséquences morales* „.

Les mots prennent chez certains auteurs des significations inattendues, et il ne faudrait pas se méprendre sur la portée qu'a le mot “ réaliste „ sous la plume de l'auteur auquel la même revue doit l'in vraisemblable étude intitulée “ *L'idéalisme logique* „.

Depuis Kant, la philosophie contemporaine attribuait le caractère d'inconnaissable à tout ce qui se trouvait séparé de la conscience. La nouvelle école a transporté l'inconnaissable dans le domaine de la conscience. Pour connaître ce qui est en nous, il nous faut revenir sur nous-mêmes, et dès lors ce que nous connaissons n'est plus le réel, mais un substitut qu'en a forgé la réflexion. Pour M. Weber, tout ce qui est connu est, par le fait

même, faussé, défiguré. L'*intelligible* et le *réel* sont deux termes *contradictaires*.

On voit où aboutissent les idées de M. Boutroux et de M. Bergson combinées avec les doctrines idéalistes. Le kantisme s'enfermait dans l'esprit et refusait d'établir le joint entre l'objectivité phénoménale et le réel transcendant. Mais au moins dans l'ordre *immanent* restait-il à l'esprit une matière qu'il pouvait saisir et organiser selon ses lois. Cet ordre à son tour est détruit, le phénomène n'est plus même une *ombre*, il est un *fantôme* insaisissable qui fuit dès qu'on croit le saisir. L'esprit reste seul avec ses formes et, lorsqu'il veut les appliquer, il ne rencontre que le vide. Tel est l'aboutissement logique de l'idéalisme. Si une doctrine peut se détruire elle-même, il nous semble que voilà bien le cas.

Selon Kant, le subjectivisme devait fournir à la morale un fondement solide et certain. A sa suite, nous avons vu les partisans de la liberté chercher dans l'inconnaissable un refuge à leurs doctrines, et cette tendance en se développant a conduit aux théories contingentistes. Ici encore la jeune école s'est chargée de démasquer les illogismes de ses prédécesseurs. Longtemps étouffé par le déterminisme, l'inconnaissable arrive enfin à obtenir droit de cité dans le monde phénoménal. Et aussitôt l'on s'aperçoit qu'il est entièrement étranger à la moralité qu'on y cherchait.

La *moralité*, dit M. Weber, n'est qu'*impuissance*. " L'autorité des idées morales n'a d'autre origine que la tendance de l'esprit à l'équilibre et au repos ¹. „ La véritable morale, c'est " *l'amoralisme du fait*„. Grandeur, beauté, noblesse, vont de pair avec l'absence de règle et de raison. " L'homme de génie est profondément immoral ; mais il n'appartient pas à quiconque d'être immoral ². „ Il faut être immoral avec grandeur, avec énergie. " Le pécheur qui se repent mérite les tourments de son âme contrite, car il n'était pas assez fort pour transgresser la loi, il était indigne de pécher ; le criminel impuni que le remords torture, qui vient se livrer et avouer, mérite le châtiment. car il n'a pas été assez fort pour porter d'une âme impassible le terrible poids du crime ³.„

On croirait rêver en lisant ces phrases. Elles ne font pourtant qu'établir les conséquences rigoureuses des doctrines de M. Weber. La perfection, pour lui, appartient à l'acte, au fait, à ce qui existe indépendamment de toute loi ; celui qui se soumet à quelque chose d'autre que lui-même n'existe qu'à moitié. * Rien de plus haut que l'égoïsme ne peut exister pour l'égoïsme... L'acte est à lui-

1. *Art. cité*, p. 552.

2. *Ibid.*

3 P. 560.

même sa loi, toute sa loi ¹. „ Il sera d'autant plus grand qu'il sera plus nouveau, plus original, plus incompréhensible du vulgaire stupide et moral.

Voilà où aboutissent l'autonomie de la raison pratique et la morale de l'inconnaissable.

Étrange ironie ! c'est dans une *Revue de Métaphysique et de Morale* que nous trouvons cette double négation de toute moralité et de toute science. N'est-ce pas la mise au vif des contradictions fondamentales contre lesquelles se débat la philosophie contemporaine ?

1. P. 558.

CHAPITRE IV

LE FAIT

§ 1. — *L'argument moral*

La première preuve qui s'offre à nous pour établir la réalité de notre libre arbitre, est tirée de la conscience morale. Elle part du *fait* que nous sommes des êtres *moraux*, responsables, soumis à des devoirs, et de l'impossibilité d'en *rendre compte* sans recourir au libre arbitre.

Le déterminisme lui-même n'a guère nié la portée du sentiment que nous avons de notre responsabilité. Il a voulu l'accorder, d'abord, avec la rigueur de ses principes, puis s'élargir pour le mieux comprendre. C'est pour lui donner un fondement plus stable que l'on a édifié les théories indéterministes. Ainsi toutes les doctrines en reconnaissent l'indéniable clarté, son évidence primordiale est le pivot de leur évolution.

Il suffit d'ailleurs de rentrer un instant en soi-même, pour le percevoir dans une abondante lumière.

Chaque fois que mon attention est attirée sur les actions que je pose, il s'élabore dans ma pensée un jugement qui en mesure la valeur. " J'ai bien fait, j'ai mal fait. Ainsi devais-je faire. Ainsi aurais-je dû faire. „ A chacun de nous ces phrases sont familières; elles expriment des idées courantes, mêlées aux circonstances les plus variées de notre vie. Ce jugement sur la valeur de l'action n'est pas purement platonique. Nous nous l'attribuons, nous réjouissant d'avoir bien fait, nous repentant d'avoir failli. Qui ne connaît l'ineffable joie du devoir accompli, la cuisante douleur du remords et, à un degré moindre d'intensité, les impressions plus légères de plaisir et d'ennui qui se rattachent à l'accomplissement adroit ou mal-adroit des actions banales de la vie quotidienne ?

Des sentiments analogues s'étendent aux moments qui précèdent l'action. Ils expliquent le soin que nous mettons à en peser les motifs, à en examiner les résultats, à la préparer afin qu'elle corresponde à un idéal auquel nous voulons la conformer et que, dans l'ordre moral, nous nous sentons obligés de poursuivre.

Nous ne sommes pas seuls, d'ailleurs, à les éprouver. Ceux qui vivent avec nous prétendent intervenir dans la préparation de nos actes, par les conseils qu'ils nous donnent et par les lois qu'ils nous imposent. Ils portent des jugements

sur nos actions accomplies. Ils nous louent et nous récompensent lorsque nous avons agi selon l'ordre, ils nous châtient lorsque nous y avons porté atteinte.

Ces notions sont aussi anciennes que l'humanité, elles sont aujourd'hui vivantes dans son sein comme au premier jour.

Comment en rendre compte, et quelle base leur donner ?

Certains déterministes ont prétendu que le sentiment du devoir moral et de l'obligation, que les châtimens et les peines, prenaient une signification plus exacte dans leur théorie que dans l'hypothèse du libre arbitre.

Mais cette affirmation résulte de ce qu'ils ont conçu le libre arbitre comme un pouvoir irrationnel, *aveugle*, se décidant en dehors de tout motif.

A vrai dire, pareille notion se trouve impliquée dans l'idée de la *liberté d'indifférence*, telle que l'entendaient certains spiritualistes. Pour eux, l'action de la volonté est entièrement séparée du jugement. Elle intervient quand la délibération est achevée; elle se trouve en présence des différens motifs d'agir et décide en souveraine sans que les motifs, semble-t-il, aient à influencer sur elle. Or, comme la volonté, si on la prend ainsi en elle-même, n'est pas intelligence, il en résulte que son

vouloir est dénué de tout caractère rationnel; elle agit à l'aveugle et au hasard.

La liberté " ineffable „ que prône la jeune école idéaliste réalise complètement ce concept. Nous avons vu, d'ailleurs, M. Weber en proclamer lui-même l'indépendance à l'égard de toute morale.

Mais, ainsi que nous le montrerons plus tard, on peut se faire du libre arbitre une idée toute différente. On peut le concevoir comme un pouvoir *libre* sans doute, mais aussi *libre arbitre*, se décidant pour des raisons et par des raisons, sans être pourtant astreint nécessairement à les suivre. Il est évident que l'idée du devoir, que les conseils et les préceptes, inefficaces peut-être à l'égard d'une volonté qui ne tirerait que d'elle-même et de sa fantaisie la direction de ses actes, ne le seraient plus à l'égard d'un pareil pouvoir.

D'autre part, le déterminisme ne niera pas que les mobiles rationnels peuvent se heurter dans l'esprit de l'homme à d'autres tendances, et que souvent celles-ci l'emportent : que ce soit librement ou nécessairement qu'il se détourne de la voie droite, ce qu'il fera reste problématique dans les deux hypothèses. Le sentiment du devoir, le désir du bien, les conseils donnés, les lois imposées, les récompenses ou les châtiments attendus sont autant d'antécédents qui gardent également sur l'acte futur une influence utile sans être fatale,

soit qu'ils l'entraînent directement à l'existence, soit que leur rôle se borne à solliciter une volonté libre.

Il est donc faux que le déterminisme rende *mieux* compte de ces faits que la doctrine de la liberté. Il est également faux de prétendre qu'il n'en rend *aucun* compte. Les deux thèses s'accordent, jusqu'à un certain point, dans l'explication *superficielle* des choses ; il faut pénétrer plus à fond dans la conscience pour découvrir entre elles des divergences radicales, enveloppant en germe des conceptions tout opposées du bien, de la vie et de l'action.

On a dit que le déterminisme détruisait la notion du *bien*. Il y a là une évidente exagération. Supposons, avec Stuart Mill, deux races d'hommes, les uns fatalement voués au mal, les autres nécessairement déterminés au bien ; nous trouverions, sans doute, les premiers aimables et bons, les seconds détestables et mauvais.

On ne dit pas, remarquait Victor Cousin, que 2 et 2 *doivent* faire 4. On sait qu'ils font *nécessairement* 4. Il en serait de même de l'ordre moral, s'il devait être réalisé nécessairement.

Cousin, en parlant ainsi, commet un paralogisme. On ne dit pas que 2 et 2 doivent faire 4, parce qu'il est impossible de concevoir qu'ils ne

fassent pas 4. Mais il est possible de concevoir qu'un certain degré de perfection, de bonté, réalisé nécessairement par certaines causes, ne soit pas produit par elles. Dès lors, il est raisonnable d'en aimer la réalisation actuelle, et d'y applaudir.

Notre intelligence nous révèle les lois essentielles des choses, elle nous manifeste des exigences abstraites et éternelles, universellement vraies, et ne pouvant jamais, quoi qu'il arrive, souffrir d'exception. On ne se demande pas si ce qui arrive en vertu de pareilles lois est bon ou mauvais, il est impossible de penser que cela n'arrive pas. Mais il est une foule de choses qui ne sont pas universellement nécessaires. Au point de vue idéal, elles nous apparaissent *contingentes*; il n'en résulte pas que leurs causes ne puissent être déterminées à les produire, mais l'action de ces causes pourrait être neutralisée par des actions opposées, elles pourraient elles-mêmes ne pas exister. Il y a deux sortes de nécessités, la nécessité *absolue* et la nécessité *de fait*. Notre esprit est dominé par la première, il domine la seconde, et telle est la raison pour laquelle il peut l'apprécier.

Il nous est donc possible, dans l'hypothèse déterministe, de concevoir pour notre vie un idéal, il nous est possible d'examiner à sa lumière les actions que nous posons, et de leur attribuer une

valeur bonne ou mauvaise. Un pareil idéal correspond-il au devoir auquel nous avons le sentiment d'être obligés, et les jugements qu'il nous permettrait de porter sur nos actes sont-ils conformes aux jugements auxquels, de fait, notre conscience les soumet? Nous reviendrons sur ce point. Il reste acquis que le déterminisme laisse debout une certaine notion du bien. Il ne rend pas absurdes non plus les appréciations que d'autres émettent sur notre conduite, ou que nous émettons sur la leur.

Que fait-il de la *certitude*? M. Renouvier établissait la liberté, principalement, en partant de l'impossibilité qu'il y aurait pour nous à être certains de quelque chose si tous nos assentiments étaient nécessaires. Seule l'hypothèse de la libre croyance nous permettrait d'échapper au scepticisme.

En effet, dit M. Renouvier, nous n'avons pas tous *les mêmes* certitudes. Mon voisin croit à la liberté. Je suis persuadé qu'elle n'est qu'un mot. Si nous sommes tous deux déterminés fatalement à croire ce que nous croyons, comment puis-je penser que mon voisin se trompe? La même nécessité qui m'oblige à nier la liberté l'oblige à l'affirmer. Au contraire, si je me crois libre, et libre dans cette croyance même, je puis m'expliquer que

d'autres se forment librement une conviction différente.

Cette argumentation nous paraît profondément erronée. Elle détruit complètement la notion même de la certitude.

Il y a deux sortes de certitudes. Je suis *spontanément* certain d'une proposition lorsque j'y adhère, en fait, par un élan qui n'a jamais subi de contrôle. Mais vienne le moment où par un effort de *réflexion* je reprendrai ces premières affirmations pour en examiner le bien fondé, il faudra que je trouve un *motif* suffisant de les maintenir. Ce motif peut-il être remplacé par un acte de liberté par lequel je me déciderais à maintenir mon affirmation ? De deux choses l'une : ou cet acte sera motivé, ou il ne le sera pas. S'il n'est pas motivé, il est absurde. La certitude qu'il engendre est soumise au caprice instable de ma volonté, c'est une adhésion plus flottante encore que mes adhésions spontanées, puisque, tant que celles-ci n'ont pas été soumises au contrôle de la réflexion, j'en ignore au moins la fragilité. M. Renouvier, d'ailleurs, n'admet pas que nous nous décidions jamais sans motif. Il ne peut donc vouloir que notre décision d'être certains échappe à cette règle.

Si nous avons un motif de croire, ce motif ne peut être qu'un motif raisonnable, et à son sujet

la difficulté reparaît. Comment jugerons-nous avec certitude qu'il y a lieu d'être certains? D'ailleurs, en dehors d'une autorité infaillible, — et il n'y a pas lieu de s'en occuper ici, puisque les certitudes dont il s'agit sont d'ordre purement naturel, — le fondement de nos assentiments ne peut être qu'une manifestation tellement claire de la vérité intrinsèque d'une proposition, qu'elle domine l'intelligence et l'oblige à affirmer. D'une façon générale, toutes nos certitudes doivent se baser, en dernier ressort, sur un critère d'ordre objectif. Le repos de l'esprit ne s'acquiert qu'à ce prix. Que l'on essaie de l'obtenir par un autre moyen, on n'y réussira pas; tant qu'il restera un élément de doute, sa présence empêchera l'unité mentale de se faire absolue. Or cette unité, définitive, complète, sans mélange et sans crainte d'erreur possible, constitue seule la certitude. La conviction *interne* que l'on obtiendrait, selon M. Renouvier, en fermant les yeux sur l'incertitude *externe*, objective, de la proposition, ne saurait engendrer qu'un *probabilisme* plus ou moins tranquille selon les tempéraments et selon l'importance des problèmes; elle s'oppose, par définition, à cette inébranlable fermeté dans l'assentiment, *determinatio mentis ad unum absque formidine alterius*, qui est le besoin le plus impérieux de notre nature intellectuelle.

En admettant l'intervention du libre arbitre dans la genèse de nos certitudes, on expliquerait sans doute que celles-ci soient variables; on ne l'expliquerait que trop bien puisque, ainsi obtenues, il nous serait impossible de les appuyer sur un fondement stable et ferme. Il faut donc au moins reconnaître que leur raison dernière se trouve dans l'évidence de l'objet, déterminant l'intelligence.¹

Comment alors se fait-il que nos convictions diffèrent? On pourrait évidemment faire intervenir ici le libre arbitre, et soutenir que tout en devant, pour arriver à une certitude définitive, ne la laisser se rendre qu'à l'évidence, il peut cependant *influer* sur l'intelligence et lui imposer certains assentiments. Nous croyons que les théoriciens de la croyance ont vu juste en ce point; la volonté exerce dans la vie de l'esprit une réelle hégémonie, c'est même là le fondement du libre arbitre; encore s'agit-il pourtant d'en définir la nature et les limites. Nous y reviendrons. Mais il serait faux de prétendre que *toute* erreur provienne d'un acte libre, et dès lors on ne peut logiquement prouver qu'*une* erreur quelconque soit inexplicable en dehors de la liberté.

1. Cfr. au sujet de cette discussion, D. Mercier, *Critériologie générale*, Alcan, Paris, 1899, pp. 84 et 144, et *Critériologie spéciale* (en autographies. Louvain, chez Peeters), p. 285 sqq.

Deux intelligences nécessairement déterminées par leur objet peuvent arriver à des convictions différentes. Il suffit pour cela que l'objet ne se manifeste pas à toutes deux avec la même clarté. Mais celle qui, au moyen de la réflexion, en est arrivée à se rendre compte qu'elle n'adhère qu'à une proposition entièrement claire et évidente, ne sera pas troublée dans sa certitude par le fait qu'une autre ne la partage pas. Elle s'expliquera ce fait, en considérant les difficultés qu'elle a rencontrées elle-même dans le chemin de la vérité et qui peuvent encore la rendre inaccessible à autrui. Pour échapper au scepticisme, il ne sera pas nécessaire qu'elle croie libres les affirmations d'autrui, encore moins les siennes propres.

Le déterminisme n'entraîne donc pas la confusion de la vérité et de l'erreur, pas plus qu'il n'entraîne la confusion du bien et du mal.

Mais n'est-il pas inutile, si tous nos actes sont déterminés, de leur concevoir une *norme* idéale, qu'il ne serait pas en notre pouvoir de réaliser ? N'est-il pas absurde que l'on nous donne des *conseils* et des *lois* qu'il ne nous appartient pas de suivre ?

Pour nombre d'auteurs, la preuve du libre arbitre tirée de la conscience morale se réduit à ces termes. Sous une forme nouvelle c'est encore le

λόγος ἀγός qu'ils opposent au déterminisme. L'argument, ainsi présenté, ne nous paraît pas sans réplique.

Le bien conçu et aimé, le conseil accepté, le châtiment entrevu sont autant d'*antécédents* dont le déterminisme *psychologique* n'aura aucune peine à établir l'influence sur l'acte à poser, puisqu'il les considérera comme des éléments de la somme de conditions dont ce dernier doit résulter. Il n'est pas inutile que j'aime le bien, si le désir que j'en conçois peut m'entraîner à le réaliser. Il n'est pas inutile qu'on me menace d'une peine, si la crainte que j'en éprouve doit fortifier mes tendances à bien faire.

La preuve morale a donc besoin d'être précisée. Le déterminisme n'est incapable de rendre compte ni de la présence, ni même de l'action de l'idée du devoir; il peut justifier et le *contenu* de la notion du bien et le *charme* qu'elle exerce; il ne saurait expliquer la *forme* sous laquelle elle se présente à nous.

Si nous n'étions pas libres, le bien nous apparaîtrait comme un *idéal* nous manifestant sa beauté et *sollicitant* notre amour. Il serait le terme d'une tendance analogue à l'admiration esthétique. Subjugué par un tableau de Michel-Ange, le jeune Raphaël s'écrie : " Moi aussi je serai peintre „. A cet instant, qui décide de sa vocation

future, il n'a pas besoin de se savoir libre pour lui donner sa vie; il lui a suffi de sentir s'éveiller dans son âme, avec la flamme du génie qui lui permettra d'en poursuivre l'expression, l'amour de l'idéale beauté dont l'œuvre du maître lui a fait entrevoir un rayon. Mais à d'autres, n'éprouvant pas le même irrésistible attrait, sa carrière pourra sembler grande et belle, ils l'admireront sans se croire appelés à le suivre. Ce n'est pas ainsi que le bien s'offre à nous. Il ne nous présente pas un idéal, attendant, pour nous entraîner à l'action, qu'il lui réponde un attrait assez puissant. Il nous apparaît sous la forme austère du devoir, nous *imposant* une loi à accomplir *toujours*, quelles que soient nos dispositions et nos tendances.

Pour qu'un sentiment pareil ne soit pas absurde, il faut que nous soyons libres. L'impératif absolu du devoir suppose une puissance supérieure à toutes les circonstances, n'ayant besoin que d'elle-même pour lui obéir. Sans doute, le déterministe répondra que cet impératif est en état de se faire obéir, en vertu même de la force qui lui appartient comme mobile d'action. Il n'en est pas moins vrai qu'il ne se fera pas obéir infailliblement; il peut ne pas triompher dans la lutte des mobiles d'action. Dès lors, le sentiment en vertu duquel nous nous croyons soumis sans exception au devoir

est une illusion, illusion utile peut-être, adroit subterfuge employé par la nature pour nous diriger dans la voie du bien, mais illusion toujours. Le devoir ne nous oblige en fait qu'au moment où nous sommes nécessairement portés à l'accomplir; et comme il ne dépend pas de nous d'être ainsi disposés, au fond il ne nous oblige jamais. Il ne fait que solliciter nos désirs, au même titre qu'une œuvre d'art sollicite notre émotion, ou qu'un bien sensible attire nos passions inférieures. Qu'il réussisse, tant mieux, mais il ne tient pas à nous de l'y aider.¹

L'hypothèse déterministe ne nous empêche pas d'attribuer à nos actes accomplis une valeur bonne ou mauvaise. Elle nous permettrait, dès lors, de nous *applaudir* ou de nous *attrister* de les avoir posés. Il n'est même pas nécessaire pour cela de recourir aux associations invoquées par Stuart

1. " Notre caractère, dit Stuart Mill, est formé par nous aussi bien que pour nous : mais le désir d'essayer de le former est formé pour nous ; et comment ? En général, ce n'est pas par notre organisation, ni même par notre éducation seule, mais par notre expérience, l'expérience des conséquences fâcheuses que nous avons précédemment, ou enfin par quelque vif sentiment d'admiration ou quelque aspiration soudaine. „ *Syst. de Logique*. II, p, 424.

Mill. Dès que nous sommes en état de concevoir un idéal à réaliser, nous pouvons le mettre en rapport avec notre conduite, et cela suffit à expliquer comment celle-ci peut faire naître certaine satisfaction ou certains regrets. Ici encore, l'argument que l'on tire de la conscience morale demande à être précisé.

La valeur que le déterminisme conserve à nos actions n'est pas une valeur *morale*. Les sentiments qu'il nous permet d'éprouver à leur égard, ne peuvent se confondre ni avec le repentir d'une faute, ni avec la joie profonde qui résulte du devoir accompli.

La bonté morale d'un acte emporte la notion d'un certain caractère *méritoire*. Le sujet qui l'a posé semble avoir abandonné une chose qui lui appartenait et dont le sacrifice lui crée un droit à quelque rétribution. C'est là ce qui le grandit aux yeux d'autrui comme aux siens, et qui lui fait éprouver une joie et une fierté si hautes. S'oublier, se négliger soi-même, se répandre en une diffusion bienveillante de sa richesse et de sa force, sans y chercher d'utilité propre, *se désintéresser* en un mot, voilà donc ce qu'il faut pour accomplir un acte vraiment moral. Il suppose l'amour, l'amour de la loi ou de celui qui l'impose. Et qu'est-ce, au fond, qu'aimer sinon se donner, se donner tout entier autant qu'on est en puis-

sance de se donner, et ne se réserver rien que la joie suprême de s'anéantir dans cet enivrant sacrifice ? Mais il n'y a pas de sacrifice, il n'y a pas de don de soi-même chez celui qui n'a rien à donner. Et qu'aurait à donner l'homme s'il n'était pas libre, s'il ne dépendait pas de lui d'aimer et d'agir ? L'amour ne serait chez lui que la satisfaction d'une irrésistible tendance ; le sacrifice, l'abandon vulgaire et vil d'un objet qui aurait cessé de lui plaire. Sa vie ne respirerait plus qu'égoïsme et cupidité.

D'autre part, l'acte mauvais cesserait d'être l'acte *coupable*, l'acte démeritoire qu'en fait le sens moral. Il resterait une *faiblesse* déplorable, mais fatale, dont il serait aussi injuste d'accuser et de punir l'auteur qu'il serait absurde de châtier celui auquel une main étrangère aurait violemment fait accomplir un crime que sa volonté réprouve.

Au fond, les notions morales supposent la *responsabilité* humaine. Elles supposent que l'homme, lorsqu'il pose certains actes, peut en *répondre*, parce qu'il en connaît l'origine et qu'il en fait ce qu'il veut, parce qu'à lui en remonte la *paternité* véritable, qu'il en est l'auteur unique et original. S'il en est ainsi, on a vraiment le droit de les lui attribuer, avec tous leurs caractères, comme siennes ; on a le droit de lui prescrire ce qu'elles devront être.

Or, d'évidence, le déterminisme détruit la responsabilité. L'homme, dans cette hypothèse, n'est plus la source d'une activité qui le constitue père de ses actes. Ils ne lui appartiennent plus. La conscience n'est que le *théâtre* où se produisent les déterminations du vouloir. Son influence sur elles est nulle, aussi nulle que celle d'un spectateur qui de sa fenêtre verrait un assassinat se commettre dans la rue et ne pourrait quitter sa place pour l'empêcher. Or, on n'est responsable que de ce qu'on fait soi-même. Le déterministe peut dire : " l'idéal se réalise en moi „, " l'idéal ne se réalise pas en moi „ ; il se dira même : " il y a en moi la persuasion que l'idéal doit être réalisé, et il en résulte qu'en fait il se réalise „ ; mais il ne se dira jamais : " je réalise l'idéal, je dois réaliser l'idéal „, et ce pour la très bonne raison que son " je „ est absolument inactif, mieux encore, il n'est rien. La conscience est une collection de tendances, de motifs, de désirs, quelque chose de semblable en tous points à une mixture d'éléments réunis par un chimiste au fond d'un creuset, avec cette seule différence que la mixture d'éléments est incapable d'introspection, elle ne se connaît pas : le " je „ se connaît, mais cette circonstance tout accidentelle ne change rien à la façon de réagir de ses éléments.

La conscience de la responsabilité n'en est pas

moins évidente. La déterminisme l'a senti, et il a tenté de *s'élargir* pour arriver à la comprendre dans la plénitude de sa réalité.

La théorie de M. Fouillée, qui constitue ce dernier stade de l'évolution du déterminisme, repose sur deux notions fondamentales se complétant l'une l'autre. *L'idée-force de liberté* amènerait au sein même du déterminisme la réalisation approximative de la liberté; elle pourrait subsister dans l'esprit, grâce à *l'affirmation hypothétique* d'une liberté inconnaissable.

Mais si le déterminisme est vrai, s'il exprime la réalité objective des choses, l'idée-force de liberté n'enlève rien à leur brutale nécessité. Accordons-lui la puissance que lui prête M. Fouillée, admettons que sa présence modifie le déterminisme au point qu'il puisse s'y rencontrer vraiment le "*contenu* d'un acte libre „; en tout cas, il ne s'y trouvera jamais la *réalité* d'un acte libre. Que l'idée de liberté, une fois née en moi, bouleverse la marche des déterminations de mon vouloir, renverse la valeur respective des motifs, rende possibles les actes de désintéressement les plus sublimes, admettons-le pour un instant; toujours est-il que tout cela se réalise mécaniquement et nécessairement, *en moi* et non *par moi*.

De simple spectateur des déterminations volitives, le moi deviendrait dans son système, pense

M. Fouillée, un acteur et l'acteur principal du drame. On pourrait achever l'analogie : la situation ne rappellerait-elle pas un jeu scénique bien connu ? A certain moment de la représentation, un acteur qui s'est dissimulé dans le public s'élance sur la scène des rangs des spectateurs, et simule l'intervention de l'un d'entre eux. L'assistance le prend pour un véritable auditeur, et tandis qu'il joue son rôle et que la pièce interrompue se concentre autour du fait de son intempestive intervention, elle s' imagine bonnement que le spectacle fictif s'est transformé en un spectacle réel. Il n'en est rien ; tout était prévu, machiné d'avance par l'auteur, les rôles de la scène étaient appris, la pièce n'a fait que se poursuivre sous une forme plus complexe. C'est à peu près de la même façon que M. Fouillée explique les actes attribués au libre arbitre. Le jeu nécessaire des antécédents amène nécessairement, à un moment donné, la présence du phénomène " conscience „ et du phénomène " idée de liberté „, antécédents nouveaux, qui réagissent nécessairement sur les autres et amènent des résultats que le public et les acteurs eux-mêmes, par une rare naïveté, prennent pour des actes libres tandis qu'ils n'en sont que l'apparence. Telle est l'exacte portée de l'idée rédemptrice de liberté.

Il est vrai, M. Fouillée ne considère pas le

déterminisme comme *l'explication dernière* des choses. Il admet la possibilité d'une liberté, même individuelle, dans le domaine de l'inconnaissable. Nous ne savons pas comment la substance fondamentale des choses produit ses manifestations phénoménales; peut-être est-ce par l'intermédiaire de substances libres dont le moi serait un exemple. Mais *comment* ce moi agit-il dans le monde réel? Voilà qui devient moins clair. L'idée-force devrait lui servir d'intermédiaire, en cela consisterait même le grand progrès de la théorie nouvelle sur la théorie kantienne. Mais l'idée-force ne peut jouer ce rôle.

Nous venons de le voir, elle ne peut en aucune façon être l'œuvre du moi; il en est de même de l'apparence de liberté qu'elle réalise. Résultante du déterminisme des phénomènes, elle est peut-être attribuable à la substance universelle, au même titre que tous les autres phénomènes; il n'y a aucune raison de l'attribuer au moi. On ne le pourrait faire qu'à une condition: c'est que le moi produisît *spontanément* l'idée-force et ses conséquences; or cela est impossible dans l'hypothèse déterministe.

L'idée-force ne sauve donc rien. D'après M. Fouillée, le déterminisme n'exprime que la *surface* des choses; dans le domaine de l'inconnaissable il y a une liberté à laquelle l'idée-force

sert en quelque sorte de passeport dans le domaine du connaissable. Elle est la forme que la liberté fondamentale doit prendre pour se réaliser au milieu des phénomènes. Mais c'est encore trop d'admettre que le déterminisme exprime la surface des choses ; car s'il l'exprime réellement, il explique aussi la présence de l'idée-force et de ses conséquences. Atténué, élargi en apparence, il n'a pas varié, il est à tout jamais incapable de faire place à la liberté.

Qu'en résulte-t-il ? L'acte n'est pas libre, dirait-on, mais tout se passe comme s'il l'était. Rien n'oblige à admettre une liberté réelle. La théorie des idées-forces explique les faits, on ne peut exiger davantage.

Admettons l'influence merveilleuse de l'idée de liberté, la *responsabilité* se trouve-t-elle sauvegardée ? Après ce que nous venons de dire, il ne nous semble guère. Puisque le moi n'est pas la source de l'acte soi-disant libre, il n'en est pas responsable.

Ne peut-il au moins *se croire* responsable, et d'autant mieux qu'il n'est pas impossible qu'il le soit en dehors des phénomènes de surface dont le déterminisme rend compte ? Et du moment qu'il se croit responsable, tout ne se passera-t-il pas comme s'il l'était en effet ? La responsabilité peut descendre dans le domaine de la réalité, par l'intermédiaire de la croyance qu'elle rencontre et dont

le résultat, grâce aux idées-forces, est d'amener sa réalisation. L'homme n'est ni libre ni responsable, il le devient, grâce à la foi qu'il possède en la liberté.

Pareille croyance, pensons-nous, serait *impossible*. On pourrait en concevoir l'existence, si l'idée qui en fait l'objet n'était pas contraire aux conclusions de la science. La croyance peut très bien nous conduire dans des régions situées *au delà* du domaine connaissable ; mais, pour cela, il faut que tout au moins la science lui laisse le chemin ouvert. Or, toutes les particularités de l'acte libre se trouvent expliquées par la présence de l'idée-force, et l'idée-force elle-même est expliquée par les antécédents qui l'ont amenée nécessairement. Le libre noumène n'a plus aucun rôle à jouer dans le mécanisme. Et comment croire à une liberté que l'on sait incapable d'agir ? Ou bien le déterminisme est vrai, ou bien le déterminisme est faux. Et dans les deux cas, la théorie de M. Fouillée se trouve ruinée. Si le déterminisme est faux, comme tout le système des effets de l'idée-force a été calculé dans l'hypothèse du déterminisme, ce système tombe avec elle. Si le déterminisme est vrai, l'idée même de liberté et de responsabilité est contradictoire. Or, comment veut-on que toute l'évolution interne qui aboutit aux déterminations apparemment libres se base sur une contradiction ? Du moment que la

contradiction se trouvera dévoilée, l'idée-force devra s'évanouir et, avec elle, toutes ses conséquences. La théorie de M. Fouillée en revient à l'essentielle contradiction d'une double vérité que nous avons déjà signalée dans la théorie de Kant.

D'ailleurs, interrogeons la conscience. Les constructions édifiées par M. Fouillée sur l'idée-force de liberté peuvent être fort ingénieuses, elles n'en sont pas moins entièrement *artificielles*. Lorsque je me détermine malgré mes préférences, lorsque j'accomplis un acte de véritable désintéressement moral, me suis-je jamais aperçu que cette détermination était produite par le désir d'être libre, de manifester ma liberté ? Je n'ai conscience ni de l'existence de cette idée, ni du rôle qu'elle devrait jouer. Et pourtant une idée, une croyance, voilà bien par excellence un motif conscient. La liberté ne m'apparaît pas comme un *idéal*, mais comme un *fait*. N'y a-t-il pas certaines gens qui désireraient n'être pas libres, afin d'échapper au poids de la responsabilité ? L'hypothèse de M. Fouillée rendrait impossible un pareil état d'âme. Quiconque n'aurait pas le désir d'être libre, ne pourrait jamais avoir à subir l'importune réalité d'un fait dont ce désir serait la première condition.

La grande erreur de M. Fouillée a été de dénaturer les données de la conscience. La liberté à laquelle nous croyons n'est pas une liberté pos-

sible, mais une liberté réelle. La responsabilité, le devoir, n'ont pas d'autre fondement et l'hypothèse déterministe en fait de pures illusions.

Que peut-on conclure de là ? L'existence de la liberté se trouve-t-elle désormais *démontrée* ?

Il y a là, en effet, une distinction à faire. Il est clair que le sentiment de la responsabilité se fonde sur *la croyance à une liberté réelle*. Mais prouve-t-il *la vérité de cette croyance* et la réalité de son objet ?

M. Fonsegrive ne le pense pas. Pour lui, " la vérité des notions morales dépend plutôt de la vérité du libre arbitre que la vérité du libre arbitre de l'existence des notions morales „ ¹.

Si l'on parvenait à établir dans une certitude absolue, non seulement *l'existence* des notions morales mais *leur bien fondé*, indépendamment de toute autre notion, il serait légitime d'en induire à l'objectivité de l'idée de liberté. Ainsi procède M. l'abbé Piat ².

Pour cela, il produit un double argument. Le devoir est réel, dit-il, parce que s'il n'est pas réel, il faut nier la raison qui l'affirme à l'évidence, il faut admettre que l'homme est un être radicalement mal fait, puisque la nature lui aurait fixé une

1. *Essai sur le Libre Arbitre*, p. 502.

2. *La liberté*, t. II, ch. I. La preuve morale.

fin, tout en lui refusant le moyen de l'atteindre. C'est-à-dire, si nous comprenons bien, que le devoir impose à l'homme un idéal, qu'il serait incapable de réaliser s'il n'était pas libre.

Mais cet argument est-il définitif ? Constitue-t-il une *demonstratio per se stans* ? Ne sommes-nous pas, au contraire, obligés de remonter plus haut pour en établir, sans réplique, les conclusions ?

Il faut accorder une valeur objective aux notions que la raison affirme à l'évidence, ou qui sont le fondement nécessaire de la vie sociale. Or, dit-on, telles sont les notions morales.

Distinguons. La notion d'une loi de la conduite humaine et d'une certaine nécessité de s'y conformer est évidente et nécessaire à l'ordre social. Cette notion n'est pas incompatible avec le déterminisme. Pour se mettre en opposition avec lui, il faut la dépasser et remonter jusqu'au sentiment de l'*obligation morale* et de la *responsabilité* humaine, tel que nous l'avons analysé tout à l'heure. Mais ce sentiment-là est-il évident à la raison *en dehors* de la liberté, est-il impossible à nier ?

Le fait est qu'on l'a nié, comme on a nié la liberté, et que dès qu'on nie la liberté il s'évanouit. Il précède l'idée du libre arbitre, quant à la clarté des notions ; il en découle, quant à la certitude objective. Expliquons-nous. Le sentiment de la responsabilité, disons-nous, précède l'idée du libre

arbitre quant à la clarté des notions. Ainsi que nous l'avons dit, le sentiment de la responsabilité n'est que l'aspect pratique du sentiment de la liberté. Se rattachant aux besoins de l'action, il fait nécessairement l'objet d'une attention plus constante, il doit être mieux remarqué. Mais la certitude de l'existence de la responsabilité dépend de la certitude de l'existence de la liberté : la notion de la responsabilité implique la notion de la liberté, elle en est un aspect plus complexe. Elle peut donc nous conduire à reconnaître que nous possédons au sujet de celle-ci, une *croyance* profondément ancrée. Mais il restera possible à l'adversaire de nous objecter que cette croyance même est illusoire, et avec elle toutes les croyances qu'elle entraîne. Il faudra, pour clore le débat, lui montrer le bien fondé de cette croyance.

Le sentiment du devoir implique l'existence en nous d'un pouvoir libre de s'y conformer toujours. Mais si nous n'avons pas ce pouvoir, toute obligation disparaît. Ne cessons-nous pas d'être astreints aux lois morales lorsqu'une cause quelconque, indépendante de notre volonté, la met dans l'impossibilité de leur obéir ? L'excuse deviendrait universelle, si l'hypothèse déterministe était vraie. L'ordre moral continuerait de nous paraître bon dans l'ordre idéal, obligatoire pour des êtres libres s'il en est, mais non plus pour nous. Je le sais, il nous semble impossible que le devoir puisse ainsi

être un leurre; mais n'est-ce point parce que nous croyons être libres et que notre éducation entière a été faite dans cette croyance? Les déterministes la prétendent erronée. Pour arriver, à ce sujet, à une certitude sans nuages, nous devons examiner leurs objections et tâcher de démontrer, par des raisons *intrinsèques*, la réalité de notre liberté.

Quant à établir que le sentiment de la responsabilité et de l'obligation au sens moral de ce mot est le fondement nécessaire de la vie sociale, ce serait une tâche assez difficile. Tout ce que l'on pourrait dire avec certitude, c'est que ce sentiment est le support d'un ensemble de conceptions qui ont cours dans la société, qui contribuent sans doute à embellir et à poétiser la vie, mais qui ne sont peut-être pas absolument nécessaires.

Ces conceptions l'humanité y tient, elle y croit fermement; on ne peut déduire logiquement de là qu'elle ne se trompe point. Il n'en est pas moins vrai qu'elle y croit, et qu'elle croit à la responsabilité humaine. Et voilà pourquoi nous avons vu les systèmes indéterministes partir de cette notion pour lui chercher un fondement dans la liberté. Mais le fait même que presque tous ont dû chercher ailleurs une base à la certitude de la liberté, prouve qu'il y a un pas de plus à faire pour arriver à une conclusion définitive.

Une question nouvelle s'offre donc à notre examen.

Avons-nous simplement une *croyance* à la liberté, ou au contraire percevons-nous la *réalité objective* de notre liberté ? Est-ce là une donnée positive de la conscience ?

§ 2. — *Le fait immédiat*

Percevons-nous directement en nous notre libre pouvoir ?

A première vue, la réponse à cette question paraît simple. N'est-il pas évident que nous avons conscience d'être libres ? C'est le premier cri du bon sens. Mais une affirmation aussi simpliste n'est pas une preuve suffisante. Elle pourrait satisfaire les spiritualistes de l'école éclectique. Pour eux, la conscience est infaillible, et tout ce qu'elle affirme est réel.

Ce réalisme " naïf „ est évidemment insoutenable. Il y a conscience et conscience. En affirmant *a priori*, avant examen, que tout ce que la conscience affirme est réel, on ouvre la porte large au scepticisme, qui n'aura qu'à se fonder sur les illusions nombreuses de cette conscience, prétendue infaillible, pour en ruiner à jamais le crédit.

Il est plus prudent, croyons-nous, et plus scientifique, de ne rien préjuger avant l'examen de la question. Sans doute, nous croyons *spontanément*

à la liberté, mais il faut traduire cette première affirmation au tribunal de la *réflexion*. C'est bien ce que demandent les déterministes. Ils ne nient pas la croyance à la liberté. M. Fouillée en fait un élément essentiel de sa théorie. Mais ils prétendent que cette croyance est illusoire.

La liberté, nous objectera-t-on, est un fait interne, se manifestant immédiatement à la conscience. En pareil cas, le témoignage de celle-ci est irrécusable. Il n'y a pas d'erreur possible. Ainsi, dès l'instant où la conscience nous affirme notre liberté, il est certain que cette affirmation ne peut avoir d'autre source que la perception de son objet, et tout examen ultérieur est inutile et impossible.

Cette argumentation repose sur une confusion. La conscience est chose complexe. Elle contient à la fois, et des perceptions immédiates, et des souvenirs, des notions médiates, et de multiples combinaisons de ces éléments. Sans doute, dans la perception des données *simples* qui lui sont *immédiatement* présentes, elle est à l'abri de l'erreur. Elle voit ce qu'elle voit, par une intuition. Mais comment affirmer que la conscience ne nous révèle *que des données immédiates* ; comment affirmer, en particulier, que l'idée de la liberté ne résulte pas de l'interprétation erronée de certaines d'entre elles ? *A priori*, il n'est pas impossible qu'il en soit ainsi.

Analysons, en effet, le contenu de cette idée. Elle me représente un pouvoir, appartenant au moi, de se décider entre plusieurs partis possibles, sans qu'aucune nécessité entraîne sa décision.

Or, il est certain que, après avoir constaté une série de fois qu'en des circonstances semblables j'ai agi de façon toute différente, et d'autre part que chaque fois cette action a été accompagnée d'un sentiment d'effort surgissant des profondeurs de la conscience obscure, je pourrais facilement, en combinant ces expériences, me faire l'idée que ces différentes décisions étaient l'œuvre d'une cause cachée au fond de mon être. Capable d'agir en sens contraires, elle me paraîtrait libre tant qu'une analyse attentive ne m'aurait pas montré la nécessité qui la régit. Je ne remarquerais pas la modification des états psychologiques qui entraînerait ma décision, la tendance inconsciente qui la produirait. Bien d'autres illusions semblables nous dominent : n'est-ce pas un fait qui paraît indubitable, que je perçois au fond de moi-même le point de départ physiologique de l'effort musculaire ? Et pourtant il semble établi que je n'en perçois que l'accomplissement terminal.

Il serait donc possible que je me crusse libre sans l'être. Il nous faut dépasser les données de la conscience spontanée et, à la lumière de la conscience réfléchie, examiner ce qui nous fait croire à la liberté.

Il est un indice qui doit nous porter à *supposer* que l'origine de cette croyance est une perception immédiate et objective : son inébranlable constance. Voilà beau temps que les déterministes dénoncent l'illusion du libre arbitre. Ils n'ont pas réussi à la déraciner. L'enfant, qui croit voir infléchi un bâton plongé dans l'eau, reconnaîtra son erreur si on lui montre le bâton resté droit, et il ne sera plus dupe de l'illusion. On peut détromper l'homme vulgaire qui se figure que le soleil tourne autour de la terre. Après avoir lu les analyses de M. William James, je ne prendrai plus le sentiment de l'effort musculaire pour un sentiment afférent, et je parviendrai à me rendre compte que ce que je considérais, faute d'attention, comme un effort en puissance se ramène à des contractions effectuées. Aucun argument ne m'enlèvera la certitude de ma liberté, le déterministe lui-même la conserve. Que l'on me montre un déterministe pratiquant, qui sincèrement ne se croie pas libre, ou responsable, ce qui revient au même. Il n'y en a pas. Il faut qu'une croyance aussi solide repose sur une constatation objective et certaine. Il ne peut y avoir d'autre raison à sa stabilité.

Faisons donc un pas de plus et tâchons de découvrir au fond de notre conscience, non plus cette fois un lointain reflet, mais la vivante *réalité* de ce mystérieux pouvoir du libre arbitre. Si nous

y arrivons, nous aurons démontré, d'une manière cette fois scientifique et irrécusable, que notre croyance à la liberté n'est pas illusoire : nous aurons établi en même temps le fondement du sentiment de la responsabilité.

* * *

Deux objections nous ont paru en cette matière résumer la doctrine déterministe. La liberté consiste à n'être point nécessité, à pouvoir choisir à son gré entre différents partis : il semble, à première vue, que nous ayons *positivement* conscience de notre pouvoir des contraires. Cet aspect, le plus direct, de notre conscience du libre arbitre a soulevé une première difficulté. Il est *impossible*, a-t-on dit, que semblable pouvoir *nous apparaisse*. *Avant* l'action, nous ne pouvons le connaître, puisque sa manifestation n'est encore que possible. Au moment de l'action, nous sommes toujours déterminés à agir en un sens donné, nous ne suivons qu'un seul parti à la fois, et au moment où nous le suivons, c'est lui que nous préférons. Nous avons conscience de suivre nécessairement nos préférences, et de ne pouvoir faire autrement ; mais l'extrême mobilité de la vie psychique rend nos préférences instables : de là l'illusion du pouvoir des contraires. Je me rappelle qu'en des circonstances analogues une décision en sens

opposé a eu lieu, et concluant de là à la possibilité que la même chose se reproduise, je me figure qu'en ce moment je me décide comme je me décide, tout en pouvant me décider autrement. Ou bien, me reportant aux différents partis qui ont été en présence et n'ayant plus souvenir que des côtés avantageux du parti que j'ai rejeté, je l'envisage en ce moment de façon plus favorable, et il en résulte que je crois m'être décidé en dépit de sollicitations prépondérantes. Au fond, ce n'est là qu'une *interprétation* erronée des faits.

Cette objection, formulée par Stuart Mill et par M. Fouillée, n'est pas sans difficulté. Au moment où nous sommes décidés, notre décision, évidemment, est une et déterminée. Elle se constitue par un acte; or, il est de l'essence d'un acte fini d'être déterminé. Et en tant que déterminé, il est nécessairement ce qu'il est, il ne saurait être, en même temps, autre qu'il n'est. *Omne quod est, dum est, necesse est esse.* disait Aristote.

D'autre part, nous ne pouvons avoir conscience d'une pure puissance. Nous l'avons déjà avoué plus haut, en exposant l'argumentation de Stuart Mill, nous ne connaissons que des actes. En tant que principe de ses opérations, l'âme échappe à ses propres prises : son *existence* est directement perçue, mais seulement *lorsqu'elle agit*, dans ses

actes; on ne peut en établir la *nature* qu'indirectement, par voie de raisonnement. Pour les scolastiques aussi bien que pour les modernes, elle est en un certain sens inconnaissable. De même en est-il de la volonté : en tant que simple pouvoir d'agir, séparé de tout acte, elle ne peut être connue directement. Elle fait l'objet d'une notion réflexe, résultat d'un raisonnement, d'une notion métaphysique, dépassant l'expérience immédiate.

Ne puis-je, dès lors, avoir conscience d'être libre ?

Il peut sembler, à première vue, que nous soyons acculés à une impasse. De toutes façons, notre pouvoir des contraires est invérifiable. Dans la *puissance* où il existerait, il est *inconnaissable*. Dans l'*acte* où il serait connaissable, il *n'existe* plus.

Il y a ici confusion. Ainsi que l'observait très justement M. Fouillée lui-même, nous ne percevons pas seulement en nous des décisions *achevées* ; nous percevons encore des volitions *incomplètes*, des tendances à agir, des représentations de mouvements à moitié acceptées auxquelles correspond dans l'organisme le début d'un mouvement. Moins exactement M. Fouillée ajoutait que la puissance n'était pas autre chose. Les tendances sont déjà plus que la puissance, elles constituent des actes, mais des actes incomplets, des commencements d'acte, auxquels manque un dernier achèvement.

Ces premiers actes constituent un intermédiaire entre la pure puissance et l'acte déterminé. Ils permettent de saisir et d'expérimenter la faculté dont ils émanent, non pas sans doute dans sa nature intime, mais en tant qu'elle agit et qu'elle opère.

Je me promène au hasard d'une flânerie désœuvrée, et tout en marchant je songe à un acte de mauvais gré dont je viens d'être la victime. J'en connais l'auteur, je le sais malhonnête mais puissant, une irritation violente m'anime contre lui. A ce moment, au détour du chemin, je l'aperçois venir. Une impulsion soudaine s'empare de moi. Au grand soleil, aux yeux de la foule, si j'allais l'apostropher, lui crier publiquement sa honte et mon mépris, l'humilier et me venger ? Un instant et c'est fait. Mais aussitôt surgit devant moi, très nette, l'idée des conséquences que peut avoir un acte de violence : des représailles possibles, mon avenir brisé. J'hésite. Une délibération se fait durant laquelle je me sens également prêt aux deux partis : que je repousse les conseils de la prudence, l'injure est sur mes lèvres, je suis prêt à m'élancer ; que j'accueille les pensées plus calmes qui s'insinuent dans mon âme, mon trouble s'apaisera bientôt. Lorsque j'ai le doigt sur la gâchette d'une arme chargée, le coup ne partira qu'avec ma permission : une situation analogue se

présente dans l'ordre interne ; j'ai les deux alternatives en main : à moi de décider.

Ma volonté n'est donc plus en puissance, elle est en acte ; elle peut être objet d'expérience. D'autre part, elle n'est pas déterminée, les deux termes du choix sont présents à la conscience. L'objection de Stuart Mill tombe à faux.

M. Fouillée cependant insiste. Il admet que je perçoive l'efficacité externe de mes états de conscience : Avant de poser un acte, j'ai conscience de ce que je puis faire, en ce sens que je me sens capable d'agir comme je le veux. Mais je n'ai pas conscience, avant d'avoir voulu, de pouvoir *vouloir* à mon gré. J'éprouve des tendances diverses à agir ; l'une d'elles finira par prédominer et par triompher des autres, mais ce dénouement est encore en pure puissance, et je ne puis savoir s'il est indéterminé. D'autre part, mes états de conscience sont toujours uniques ; à chaque moment la pensée est plus sur l'un des côtés de l'angle que sur l'autre ; au moment de la décision, je ne me trouve jamais qu'en présence d'un seul parti qui est précisément celui que je choisis. S'il y a quelque indétermination dans ma volition définitive, elle ne peut donc jamais m'apparaître. Avant que je veuille, elle ne tombe pas sous les prises de la conscience. Lorsque je veux, elle a disparu.

Une chose est négligée dans ce dilemme. Ce n'est pas seulement le pouvoir d'*agir* qui se trouve incomplètement en acte, durant le conflit des tendances ; le pouvoir de *décider* est, lui aussi, sorti de la pure puissance. L'argumentation de M. Fouillée repose tout entière sur ce postulat que la volonté n'existe pas. S'il en est ainsi, évidemment, s'il n'y a en moi qu'une somme d'états de conscience ainsi que le veut Spencer, si je ne suis que le théâtre de luttres entre des tendances adverses, sans que je puisse intervenir et décider entre elles, il est clair que toute volition doit paraître déterminée.

M. Fouillée a raison de dire que, pour arriver à l'idée du libre arbitre, on a séparé la *volonté* des *motifs*. Les tendances, de fait, aboutissent à un terme unique. Avant le dénouement du conflit, j'ignore seulement laquelle d'entre elles arrivera à éliminer les autres ; mais à moins d'être à même de modifier ce résultat par mon activité, je n'ai aucune raison de le croire indéterminé. La puissance active dont le psychologue français reconnaît l'existence dans nos premiers vœux est, par hypothèse, déterminée à un seul terme. Il n'y en a pas une, elles sont plusieurs, mais correspondant chacune à un motif, et à un seul. Mais est-ce bien là l'exacte réalité des faits ?

A un autre endroit, après avoir exposé les cri-

tiques que l'on peut diriger contre la théorie par laquelle Spencer rejette la réalité d'un *moi*, M. Fouillée ne peut s'empêcher de conclure "que, comme sujet pensant, le moi est impossible à nier".¹

C'est un aveu que nous retenons. Et, de fait, on ne peut nier que toutes nos représentations présentent un côté subjectif.

Sur ce terrain, l'observation *interne* est le premier témoin à consulter. Il est absurde de chercher à connaître nos activités par l'expérience externe, alors que la conscience les atteint immédiatement. Pourvu qu'on ait soin de remonter jusqu'à ses données directes et simples, on doit les reconnaître certaines. Or, l'expérience la plus élémentaire nous révèle qu'en outre d'un contenu, nos états de conscience ont un contenant ; ils ne sont pas seulement des *états*, mais les états d'une *conscience*. Si nos connaissances sont des représentations d'objets, elles sont aussi les manifestations d'une activité, en vertu de laquelle seule il y a connaissance véritable et qui constitue la réaction du sujet sur l'impression extérieure. La *science*, d'ailleurs, est ici d'accord avec le sens commun. Nous ne pouvons nous étendre sur ce point. Contentons-nous de rappeler les résultats

1. *Liberté et Déterminisme*, p. 81.

des expériences de la psychologie physiologique. On a mesuré le *temps de réaction*, le temps écoulé entre une excitation sensorielle perceptible pour le sujet et l'accomplissement d'un mouvement volontaire. Ces expériences ont été faites de telle façon que les temps employés aux processus de conduction nerveuse de l'organe au cerveau et du cerveau aux muscles moteurs dussent rester égaux, et on a constaté que, selon la difficulté que le sujet devait éprouver à se rendre compte de l'impression et à y adapter sa réaction volontaire, la durée du processus variait notablement. La fonction aperceptive se trouvait ainsi expérimentalement constatée.¹ Selon Wundt, cette fonction se révèle avant tout dans l'attention, qui fait entrer une perception vague dans le point de regard de la conscience; on la retrouve dans la volonté, qu'elle coïncide ou non avec des mouvements musculaires externes. Ce n'est donc pas une illusion qui nous fait saisir dans notre conscience une *activité* originale et propre.

Dès lors, nous nous trouvons en mesure de répondre à l'argumentation de M. Fouillée.

Lorsque les tendances surgissent en moi, lorsque j'ai l'idée d'insulter un ennemi et que cette

1. Cf. Wundt. *Éléments de Psychologie physiologique*, ch. XVI.

idée reçoit déjà un commencement d'exécution, l'activité que nous signalons est en acte. Elle s'est tournée vers l'idée, spontanément elle s'est convertie vers elle, elle l'a voulue. Si l'idée opposée n'avait pas surgi, cette première volition spontanée eût été jusqu'à l'exécution. Mais à aucun prix on ne peut en faire, avec M. Fouillée, une sorte de conséquence et de retentissement de l'idée. Ce qu'il y a d'objectif dans l'idée est absolument inactif; toute sa force pratique lui vient de la conversion du sujet vers elle. Disons plus, au lieu que l'idée produise l'activité, c'est l'activité au contraire qui enveloppe et soutient l'idée.

Sans l'activité du sujet, il n'y aurait pas de perception. Une perception n'est pas purement passive, le mot le dit, elle est acte, l'acte d'un sujet qui perçoit. Mais par la simple perception, l'objet n'est entré que dans la conscience vague; à celle-ci s'oppose ce qu'on a appelé, par une heureuse comparaison avec la vision sensible, le point de regard de la conscience. L'objet y entrera, toujours en vertu de la même activité. Ordinairement éparpillée sur plusieurs objets, l'*attention* la concentre sur un seul qui acquiert par là une netteté de présence toute particulière. Il doit en être ainsi, puisque l'énergie qui se trouvait dépensée à représenter une multiplicité d'objets, se trouve maintenant utilisée tout entière à en représenter un seul.

Comment s'est opérée cette transformation ? L'activité cognitive ne peut avoir d'elle-même deux modes différents d'opération. Elle doit avoir été soumise à l'action d'une activité d'autre nature qui la domine et la maintient. Je me laisse bercer au gré d'une rêverie vagabonde, les images les plus hétérogènes se succèdent dans mon esprit avec une intensité assez faible, il n'y a pas d'attention ; mais au milieu de ce flot indistinct surgit le souvenir d'un être aimé absent, et voilà que le brouillard qui noyait ma conscience se dissipe soudain ; tout autre souvenirs s'efface, et comme un rayon de soleil perçant les nuages, l'image de mon ami apparaît seule, nette et lumineuse. Qui n'a éprouvé ce passage de la rêverie indéfinie à la conscience claire et distincte ? L'exemple choisi nous permet d'en deviner la cause. Les souvenirs qui passaient étaient indifférents, ils n'occupaient que l'activité cognitive. L'image de l'ami absent a fait vibrer les tendances affectives, elle a réveillé l'intérêt endormi : la volonté a été mise en acte, c'est elle qui a agi sur l'activité cognitive et lui a imposé une concentration anormale.

L'attention est ainsi soumise à la volonté ; dès qu'une idée est objet d'attention, elle est vraiment soutenue, portée par l'activité volitive. C'est le contraire de ce que voulait M. Fouillée.

Revenons maintenant aux préliminaires de la

décision. L'idée d'un acte à poser a été objet d'attention, elle est dès lors *entre les mains de la volonté* avec tous les motifs qui l'accompagnent ; l'idée de l'acte opposé se trouve dans les mêmes conditions. Admettons qu'elles ne puissent être toutes deux à la fois dans le champ de regard de la conscience, ce n'est toujours pas d'elles-mêmes qu'elles y entreront successivement. C'est la volonté qui alternativement les fera surgir.

Or, au moment de la décision, qu'arrivera-t-il ? L'une des deux idées, acquérant une prédominance complète et occupant la conscience, va-t-elle entraîner une volition, suivie ou non, selon sa nature, d'actes extérieurs ? Ainsi les déterministes se figurent la chose, et en effet c'est ce qui se passe, mais ce n'est pas tout. La *prédominance de l'idée* qui triomphe s'obtient précisément *par le fait de l'activité* volitive qui la soutenait et commandait le jeu des représentations. Cette même activité, maintenant, se tourne définitivement vers elle, de tout son poids, et c'est ce qui constitue la volition. Elle ne surgit pas soudainement, par l'action de l'idée et des motifs ; depuis longtemps elle se trouvait préparée dans la conscience, par une force maîtresse de l'idée et des motifs.

D'autre part, *les deux idées* sans doute n'occupent pas en même temps, avec la même intensité,

le regard de l'attention, tant qu'elles restent séparées l'une de l'autre. Cela est impossible. Mais il n'en résulte pas que l'idée moins favorisée disparaisse entièrement de la conscience. L'attention n'est jamais si absolue, qu'à côté d'elle et dans une certaine ombre il ne subsiste une conscience obscure d'autre chose que l'objet qu'elle vise. D'une certaine façon même les deux idées occupent ensemble le point de regard. Elles sont en effet connues comme opposées, et de là résulte que chacune est toujours perçue en relation avec l'autre et l'impliquant en quelque sorte dans sa propre compréhension. On conçoit ainsi d'autant mieux que toutes deux puissent se trouver, *ensemble*, soumises à la volonté.

On voit aussi que tous les préliminaires de la décision sont présents à la conscience. Nous ne la constatons pas seulement *accomplie*, nous en percevons la genèse, et dès lors il sera facile de constater si c'est avec ou sans nécessité qu'elle se produit.

Comment nous décidons-nous ? Toujours sous l'action nécessitante d'un motif, répond le déterminisme psychologique. Et d'après lui, ce serait là ce que révèle la conscience. Nous n'agissons jamais sans raison, toujours nous avons un motif d'agir comme nous le faisons. Selon le mot de

Stuart Mill, "je ne trouve pas que j'aurais pu choisir un parti tout en préférant l'autre „.

Là gît l'erreur des déterministes. Ils se représentent les motifs comme des êtres actifs, déterminant une volonté passive ou nulle. Au contraire, la volonté est active dès avant la décision, elle se dirige elle-même vers les partis en présence. Il est clair que je n'aurais pu choisir un parti, tout en préférant un autre. Mais préférer, c'est choisir. C'est la volonté qui *préfère* et c'est ainsi qu'elle *choisit*.

Pourtant, il semble bien que nos préférences nous soient imposées par la force plus grande des motifs favorables au parti que nous prenons. Ce parti n'est-il pas toujours, en effet, celui que nous jugeons *le meilleur*? Peut-être, à un autre moment, un autre parti nous paraîtra-t-il le meilleur, et le préférerons-nous ; toujours est-il que nous ne préférons jamais que le parti le meilleur ou, du moins, celui qui nous paraît le meilleur. Or, qu'une chose nous paraisse meilleure, c'est affaire de jugement, de connaissance, affaire *objective* donc, tenant aux circonstances diverses, à la clarté plus ou moins grande de notre esprit, à nos dispositions du moment ; mais tout cela nous est donné, ce sont les antécédents de la décision, ce n'est pas nous. Si une autre chose nous paraissait meilleure, nous nous déciderions autrement ; mais

il ne dépend pas de nous qu'une chose nous paraisse meilleure, toujours la nécessité nous mène.

Que répondre ? Des *suites* de la décision libre on fait des *antécédents* de cette décision. Le parti préféré est celui qu'en ce moment je trouve le meilleur. Non pas seulement le meilleur au point de vue abstrait, ce qui ne suffirait pas, car je ne fais pas toujours ce qui est le meilleur au point de vue abstrait ; mais le meilleur *concrètement*, pour moi et d'après moi. Qu'est-ce à dire ? Mais précisément que je le préfère. Voilà ce dont il importe de bien se rendre compte. Ce jugement en dernier ressort dont j'ai conscience et qui déclare que l'objet préféré en ce moment est préférable, est *l'œuvre de ma décision*. L'objet n'est pas préféré parce que je le juge préférable, je le juge préférable parce que je le préfère. Et la preuve, c'est qu'à côté de ce jugement directement pratique, il en subsiste souvent un autre qui me dit tout le contraire.

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Le *deteriora sequor* c'est la décision, c'est aussi le jugement qui l'accompagne et lui est conforme.

Telle est, croyons-nous, la réalité du fait de

conscience. Je constate que ma *décision* dépend de *moi* ; que le *jugement pratique* qui l'accompagne, déclarant qu'en ce moment je trouve meilleur le parti sur lequel elle porte, est *mon œuvre* encore. Et de là je *conclus* à bon droit que ma décision serait autre si je le voulais, sans que les antécédents soient modifiés, parce qu'elle ne dépend pas des antécédents, parce que ce sont, au contraire, les antécédents qui dépendent d'elle, du moins les antécédents qui lui sont nécessairement liés. Je ne puis pas vouloir en dépit des motifs pour lesquels je veux ; ma décision est toujours conforme à mes préférences, mais mes préférences sont mon œuvre ; d'après un mot qui a fait fortune : *Les motifs sont mes motifs*.

La liberté est donc en germe, avant la décision. La lutte des motifs et des tendances, que décrivent les auteurs déterministes, est entre les mains de la volonté. La *délibération* est en partie son œuvre. *En partie*, disons-nous, et il nous faut insister sur ce point. Nous venons de reprendre à l'école néo-criticiste la formule qui lui est chère : " Les motifs sont mes motifs „. Qu'on ne se méprenne pas sur le sens que nous lui donnons. A entendre M. Renouvier, à entendre surtout les contingentistes qui relèvent quelque peu de lui, il semblerait parfois que la volonté possédât un pouvoir

créateur de motifs, qu'elle fût en état de les faire sortir en quelque sorte du néant. M. Fouillée leur reproche à ce propos de remplacer la naissance inexpliquée d'un vouloir, impliquée dans la théorie de la liberté d'indifférence, par la naissance, la création encore plus inexpliquée d'un motif, et de reculer ainsi la difficulté. Sans entamer la question de la spontanéité des substances, dont nous aurons à dire un mot au chapitre suivant, notons ici qu'au point de vue psychologique, nous ne prétendons nullement que la volonté crée des motifs. Les motifs existent en nous, de même qu'existent en nous nos tendances, par le fait des objets qui s'offrent à notre connaissance, des images qui se sont accumulées dans notre imagination, des dispositions naturelles qui nous portent à les aimer ou à nous en éloigner. La volonté ne peut même les évoquer entièrement à son gré. Elle ne fait que diriger l'activité cognitive, et elle la dirige selon ses propres lois : il ne lui appartient pas de voir et de connaître, il ne lui appartient pas de créer un objet, mais l'objet étant présent, en vertu d'associations nécessaires, il lui appartient, non pas de le faire voir, mais de le faire *regarder*.

Encore ne peut-elle faire regarder que *ce qu'il y a dans l'objet*. Cela suffit cependant pour qu'elle puisse en altérer l'aspect, en obligeant l'activité cognitive à porter son attention sur certains points,

à en laisser d'autres dans l'ombre. Au moyen de cette abstraction, elle peut modifier jusqu'à un certain point les jugements que forme l'intelligence, mais seulement dans les limites où l'objet s'y prêtera. Nous aurons à revenir sur ce point, mais il nous fallait éviter une interprétation inexacte de notre pensée.

D'une *délibération* soumise à la volonté, peut surgir une *décision* libre.

Jamais nous ne songerions à prétendre que *toutes* les actions de l'homme sont libres. La conscience vulgaire n'attribue cette propriété qu'à *certaines* actions bien spécifiées, à celles que l'on dit *délibérées*. Pour poser une action méritoire ou coupable, dit-on couramment, il faut savoir ce que l'on fait. Seule l'action posée en pleine connaissance de cause, l'action délibérée entraîne la responsabilité. Seule nous la jugeons méritoire ou coupable, parce que seule nous la jugeons vraiment libre. Que d'autres actes, non délibérés, puissent être libres également, c'est là une question que nous ne pouvons encore trancher ici. Il nous semble, en tout cas, que nous n'aurions pas directement conscience de la liberté de pareils actes.

Mais les actes délibérés ne sont pas, dans la vie humaine, chose si transcendante, si réservée aux sublimes hauteurs de l'action morale, que l'on a

parfois voulu le prétendre. M. Fouillée propose une expérience qui nous fournit un exemple de décision des plus simples. Sur une page blanche, aussi voisins que possible l'un de l'autre se trouvent deux points, A et B ; à un pouce de la page, à égale distance des deux points, je tiens ma plume suspendue. Je veux la poser sur l'un des points. Sur lequel la poserai-je ?

Notons que, *par hypothèse*, je veux marquer *l'un* des deux points. Il s'agit uniquement de savoir *lequel* des deux.

Sans doute, la question pourrait ne pas se poser. Je pourrais avoir décidé d'avance de marquer le point A ; je pourrais aussi, avant toute réflexion, après avoir décidé de marquer l'un des points, me trouvant devant la page blanche, marquer aussitôt le point A s'il tombe le premier sous mon regard. Mais tel n'est pas le cas. Précisément, dans le but d'instituer l'expérience en question, j'ai artificiellement pris soin de *séparer* la décision générale : je veux marquer l'un des deux points, de la décision spéciale : je veux marquer le point A ou je veux marquer le point B. Par le fait même que la question se pose, il y a un *imprévu* dans l'action et une décision à prendre, afin d'y mettre ordre. Il se produit ce qui se produit toujours en pareil cas, une *réflexion*.

Nous parlions tantôt de conscience et de point

de regard de la conscience ; nous parlions d'activité aperceptive et volitive. A l'état normal nous avons conscience obscure, subconscience si l'on veut, de l'activité qui s'exerce en nous. Nous voyons des représentations, nous ne faisons qu'entrevoir ce qui nous les fait apparaître. Nous voulons et nous ne voyons que les effets externes de nos vouloirs, sans les voir sous leur face interne. Mais à certains moments nous prenons conscience de nous-mêmes, l'attention se tourne vers notre activité et la fait entrer dans le point lumineux de la conscience. Nous nous regardons voir et agir.

C'est ce qui se passe, lorsque nous voulons nous étudier nous-mêmes, condition qui se vérifie dans l'expérience de M. Fouillée. Mais c'est aussi ce qui a lieu chaque fois qu'il se produit un heurt, une difficulté quelconque dans le cours de notre existence. L'attention est généralement attirée là où se trouve l'intérêt pratique ; son rôle est de préparer le vouloir. Lorsque tout est normal, l'intérêt principal est au dehors de nous ; nous adapter aux choses, telle est la grande affaire de chaque instant, et pour cela il nous suffit de connaître les choses, par un regard direct ; nos volitions se feront d'après cette connaissance, selon des habitudes acquises. Il n'y aura pas, sinon de liberté, du moins d'acte parfaitement libre. Mais survienne la moindre complication, il nous faut

revenir aux rouages internes pour leur donner une adaptation nouvelle. L'attention se reporte sur le dedans.

Dès lors, nous pouvons nous rendre un compte exact de la situation, et nous constatons d'une part notre volition générale : poser la plume sur l'un des deux points, d'autre part la possibilité d'exécuter cette volition de deux façons différentes. Ces termes étant clairement présents à l'esprit, nous pouvons voir leurs rapports, et aussitôt il nous apparaît qu'il n'y a aucune *connexion nécessaire* entre le *but* que nous voulons et l'un ou l'autre des deux *moyens* qui nous permettent d'y parvenir. Abaisser la plume et en finir, c'est ce que je veux ; pour cela il est indifférent que je l'abaisse sur le point A ou sur le point B.

Je considère successivement les deux points, mes nerfs s'adaptent aux deux mouvements possibles, les deux volitions se forment à cet état incomplet que nous avons déjà signalé. Elles sont prêtes, il ne manque que le dernier déclic : un pouvoir intime retient la décision prête à se faire, il n'est autre que la volonté ayant pris possession d'elle-même grâce à la réflexion, et se dominant à son gré.

Comment va se dénouer la situation ?

M. Fouillée signale justement deux dénouements possibles. Je puis ne plus faire attention à rien,

fermer les yeux et laisser aller ma main au hasard. Je puis continuer à considérer successivement les deux points et à un moment donné, fatigué de l'expérience, je poserai la plume sur celui des deux auquel je me trouverai penser et qui aura par là même une raison de plus en sa faveur. Cette décision se trouvera en connexion nécessaire avec la décision d'agir en ce moment, elle ne sera libre que si cette dernière l'est aussi. La difficulté n'est que reculée ; mais si la liberté ne se rencontre pas dans un cas d'indifférence aussi accentué que celui que nous venons d'analyser, à plus forte raison sera-t-elle absente de situations plus tranchées, et il est probable qu'elle n'existera nulle part.

De ces deux manières, pour me décider, je renonce à me décider, et je laisse le hasard décider pour moi. Selon M. Fouillée, il n'y aurait pas d'autre solution possible.

Nous croyons, au contraire, qu'il y en a une et que ce sera même la plus commune. Le lecteur pourra, s'il le veut, s'en rendre compte en reprenant l'expérience. Au lieu de penser alternativement les deux points A et B, au lieu d'*attendre passivement* que la chose me fatigue et que la décision se fasse toute seule, j'ai un moyen de me décider plus *activement*. M. Fouillée l'a très bien noté ; tant que je penserai également aux deux

points, je ne me déciderai pas; il faut que dans une certaine mesure je fasse *abstraction* de l'un des deux pour ne penser qu'à l'autre, et alors c'est sur lui que j'abaisserai la plume. Mais je ne laisse pas cette abstraction *se faire* alternativement jusqu'à ce qu'elle me tire d'embarras; *je la fais* moi-même. La réflexion qui m'a fait voir la situation l'a mise tout entière entre les mains de la volonté. Intimement liée à la connaissance, celle-ci ne saurait agir à part d'elle, mais se dominant et dominant la pensée qui la guide, elle se décide en fixant l'indétermination de la pensée, *en se faisant une raison*.

Au moment où j'abaisse ainsi la plume sur le point A, ma décision procède d'un double facteur : la résolution de mettre un terme à l'expérience, et la détermination de ma pensée au point A. Pour M. Fouillée, cette dernière détermination se fait au hasard. Pour nous, au contraire, elle est le fait de la volonté maîtresse de la pensée.

Et pourquoi la volonté détermine-t-elle la pensée au point A *plutôt* qu'au point B ? Parce qu'à ce moment c'est le point A qui est le mieux présent ? Si on examine bien les faits, les deux points sont, avant la décision, également présents à la conscience; ils ne forment qu'une représentation. Je dois la scinder par un effort qui procède de l'activité volitive, et que rien ne m'entraîne à faire dans

un sens plutôt que dans l'autre. Si je le fais dans le sens du point A, c'est uniquement *parce que je le veux*. A cela il n'y a plus d'autre raison.

L'effort volitif est donc vraiment original ; par lui je suis le père de mes actes, selon le mot d'Aristote. Il n'est soumis à aucune cause déterminante ; il n'est pas pour cela irrationnel, nous l'avons montré, mais il n'est pas davantage asservi à ses raisons, il se fait ses raisons à lui-même.

Après avoir accompli cet effort, ma liberté n'est pas épuisée et détruite. Elle subsiste. J'ai conscience de pouvoir *modifier à mon gré* le résultat que j'ai été seul à produire. Pour vouloir, j'ai dû me déterminer en me donnant un motif, je n'aurais pas voulu sans cela. Je ne continue à vouloir qu'en raison du même motif. Mais il est clair, et je sens bien, qu'après me l'être donné, je puis me l'enlever. Je reste donc libre, après avoir voulu, de revenir sur ma décision, de vouloir le contraire, de vouloir autre chose, et je ne continue à vouloir dans le même sens que parce qu'il me plaît ainsi.

L'acte est donc libre à trois stades successifs : dans la *délibération* qui le prépare, dans la *décision* qui le constitue, dans la *volition continuée* qui le maintient. Il est nôtre, il le reste.

Quant aux explications que l'on prétendait donner du fait de conscience que nous venons d'analyser, elles pourraient peut-être rendre compte de

l'origine de l'idée de liberté chez un sujet qui ne serait pas libre. A coup sûr elles ne rendent pas compte de la façon dont cette idée surgit en nous. Nous croyons être libres, parce que nous voyons que nous posons des actes libres. Nous croyons n'être pas déterminés à vouloir un objet, non parce que cet objet pris abstraitement ne nous déterminerait pas, et que nous oublions qu'il nous détermine *hic* et *nunc*, mais parce que nous savons que s'il nous détermine *hic* et *nunc*, c'est que nous le voulons bien. Et de même, si un acte passé nous apparaît libre, ce n'est pas uniquement parce que nous avons conscience que les motifs qui nous ont alors déterminés ne nous déterminent plus, mais parce que nous avons le souvenir de ne nous être déterminés que *par notre fait*.

Sans doute, ainsi que l'observe finement M. Fouillée, nous avons conscience que si nous étions aujourd'hui exactement dans les mêmes circonstances, avec les mêmes préférences, nous voudrions de même. Mais il n'en résulte pas que nous n'ayons pas conscience d'avoir été libres dans notre vouloir. Ces préférences, auxquelles il nous semble qu'il ait été lié au point d'en être inséparable, ont été notre œuvre ; et le fait signalé par M. Fouillée, signifie seulement que si nous voulions encore *la même chose*, nous avons conscience que nous ne voudrions pas *autre chose*.

Tel est le fait du libre arbitre.

M. l'abbé Piat a merveilleusement décrit l'activité personnelle que nous nous sentons développer lorsque, dans la pleine lumière de la réflexion, nous tirons de nous-mêmes nos actes, et c'est à juste titre qu'il lui donne le nom d'effort libre. Notre conclusion ne nous paraît guère éloignée de la sienne. Mais peut-être y avait-il avantage à préciser quelque peu les rapports de la volonté et des motifs.

Nous n'avons, d'ailleurs, fait ainsi que reprendre les enseignements lumineux de saint Thomas d'Aquin. Retraçons brièvement la doctrine du grand docteur médiéval. Elle nous permettra de préciser davantage la physionomie de l'acte libre.

Pour S. Thomas, *libre arbitre* et *libre jugement* sont deux termes qui s'équivalent. Est libre celui qui est maître de juger à son gré.

L'appétit, en effet, est toujours en dernière analyse déterminé par une connaissance. Il est impossible de vouloir sans raison. Étant donné le jugement que *hic et nunc*, avec les dispositions que j'ai pour le moment, je trouve bon d'agir de telle façon, il faut que je suive ce jugement. Je ne serai libre que s'il est en mon pouvoir et si je puis le modifier à mon gré ¹.

1. " Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appe-

L'animal possède un mouvement spontané, dont il se donne à lui-même la loi, par une connaissance, par une sorte de jugement d'ordre inférieur; mais dans l'acte même de juger il est déterminé¹. Cet acte s'opère en vertu d'une impulsion dont l'animal n'est pas maître; il n'est pas aveugle, il sait ce qu'il fait, mais il ignore sa fin comme telle, il ne connaît pas formellement le rapport de son action à sa fin: il ne peut disposer, avec délibération, des moyens de l'atteindre. L'animal a donc en lui le pouvoir d'élaborer par lui-même la règle de son activité; mais dans cette élaboration il est dominé par une loi supérieure, qui lui est donnée et qui le mène, sans son interven-

titus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque videatur appetitus cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium... Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, numquam potest esse contrarium appetitui... Et ideo si iudicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute. „ q. *De Ver.* 22, art. 2.

1. “ Sicut gravia et levia non movent se ipsa, ita nec bruta judicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. „ q. *Ibid.*, 24, art. 1.

“ Quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinantur. „ *Ibid.*, q. 24, art. 2.

tion, à la fin de sa nature. L'animal n'est pas libre, il a en lui une grande variété d'opérations, une capacité d'adaptation qui peut réaliser de près les apparences de la liberté ; mais toutes ses activités sont nécessaires et déterminées.

Chez l'être *intellectuel*, nous allons voir apparaître les conditions de la vraie liberté.

L'homme, en effet, peut être maître de son jugement. Quand et comment ? Nous l'allons voir à l'instant ¹.

1. " Illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solum ut moveantur, sed ut moveantur ad finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem requiritur cognitio finis aliqualis. „ *Summ. Theol.* 1^a, 2^a, 6. 1.

" Homo vero, per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare, inquantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem et habitudinem et ordinem unius ad alterum. Et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in judicando ; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo. „ *De Ver.* q. 24, art. 1.

" Judicium autem est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare ; de eo enim quod est in potestate nostra possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis quæ super actum suum reflectitur et cognoscit habitudines rerum de quibus judicat et per quas judicat : unde totius libertatis radix est in ratione constituta. „ *De Ver.* q. 24, art. 2.

" Illa sola se ad judicandum movent quæ communem

Réfléchir, “ reflectere „ revenir sur soi, c’est un des pouvoirs essentiels du moi humain. Il résulte de sa nature *spirituelle*. Je puis être moi-même l’objet de mes actes. Je puis me connaître, connaître mes opérations et, par suite, les soumettre elles-mêmes à mon appétition. Dans l’ordre sensible, une connaissance me présente un objet, lequel détermine directement mon appétit; le vouloir qui a surgi est l’œuvre de la nécessité naturelle. Il est sans doute consécutif à un jugement, mais celui-ci se fait, en moi, en quelque sorte sans moi : je n’en suis pas le maître. Dans l’ordre intellectuel, il n’en est plus ainsi. Non seulement je puis connaître l’objet vis-à-vis duquel il me faut me mouvoir, élaborer ainsi en moi la loi de mon mouvement; mais, en vertu de la réflexion dont je suis capable, je puis connaître et l’acte de connaissance et l’appétition qui en résulte. Ce processus à son tour est soumis à mon jugement et à mon vouloir. Et comme mon intelligence est capable de connaître les relations de finalité qui unissent les choses, je me rends compte de la relation qui existe entre la connaissance de l’objet et le mouvement volontaire qu’elle détermine. Je

boni vel convenientis rationem apprehendunt. Nulla potentia judicans seipsam ad judicandum movet nisi supra actum suum reflectatur. „ *Cont. Gent.* II, 48.

vois que ce mouvement doit être dirigé de façon à procurer mon bien par l'adaptation de mes facultés à l'objet en présence duquel je me trouve ; je vois que la connaissance qui le précède doit arriver à me révéler l'utilité qu'a pour moi cet objet.

Or, d'autre part, comme ce mouvement et cette connaissance sont devenus l'objet de mon appétition, éclairé par le jugement que je forme à leur sujet, je *veux* qu'ils soient dirigés *vers mon bien*, et j'en arrive à vouloir les réformer et les reviser jusqu'à ce qu'au regard de mon intelligence ils me paraissent réellement tendre à le réaliser.

“ A ce point de vue, aucun des biens *contingents*, en présence desquels je me trouve placé, n'est capable de m'imposer une décision à laquelle je sois irrésistiblement déterminé. Mon intelligence, sinon toujours avec la pleine clarté de la conscience philosophique, au moins implicitement et vaguement, n'aspire au fond qu'à l'absolu et elle sent bien que tout le reste est en dessous d'elle. Dès lors, le vouloir est pleinement libre, rien ne saurait le déterminer.

C'est là un second point qu'il importe de bien mettre en lumière, afin d'apercevoir dans quelles limites le jugement pratique est soumis à la volonté.

Nous avons cherché tantôt le type de l'acte libre dans une opération élémentaire, où nous pouvions

mieux en saisir les caractères schématiques. Nous venons de montrer que, chez le sujet, la condition première de l'acte libre conscient était la *réflexion*. Mais du côté de l'*objet*, quel est le caractère qui fait qu'un être usant de réflexion n'y tende pas nécessairement ? Notre exemple va nous permettre de le toucher du doigt.

Pour bien délimiter l'expérience, nous avons supposé que nous étions d'avance décidés à poser la plume sur l'un des deux points. *Pourquoi* pouvions-nous *indifféremment* choisir le point A ou le point B ? C'est que la réflexion, nous faisant voir le rapport de ces deux partis à notre vouloir, nous montrait qu'*aucun* d'entre eux n'était *indispensable au but* que nous nous proposons. Dès lors, il y avait là une indétermination qui ne pouvait être rompue que par un effort libre.

Mais ce but lui-même, marquer l'un des deux points, ne pouvions-nous, à son tour, ne pas le vouloir ? Il eût suffi pour cela que la réflexion l'enveloppât de ses clartés ; aussitôt la question se fût posée : Quel est le motif que nous avons d'agir ainsi ? De finir l'expérience. Et pourquoi la finir ? Pour en connaître le résultat, pour pouvoir continuer notre travail. Le but auquel nous nous arrêtons d'abord se fût trouvé rapporté à un but *ultérieur* : tel est le procédé que suivra la réflexion chaque fois qu'elle se portera sur un objet voulu.

Procédé tout naturel d'ailleurs, puisque, nous l'avons dit, nous ne réfléchissons que pour éclairer notre volonté, en mettant en lumière le rapport de convenance qui existe entre elle et son objet. Pour le découvrir, il faudra remonter à une tendance antérieure, plus profonde et plus constante de la volonté, à l'appétition d'un objet *plus général*. Par rapport à celui-ci, le moyen sur lequel porte la délibération ne sera parfois qu'un moyen *partiel* ; à côté de lui il y en aura d'autres également bons ; le choix devra se faire. Il se fera par le procédé que nous avons analysé plus haut. Dominée par la volonté, la pensée se portera sur un seul moyen en faisant abstraction des autres, et ainsi se résoudra l'indétermination.

Ou bien le moyen sera seul à conduire à la fin désirée. Mais il ne sera pas, à tous les points de vue, parfait, il présentera des côtés *défectueux*. Si la volonté tend à atteindre son objet d'une façon tout à fait adéquate, elle ne sera pas nécessaire à choisir un pareil moyen. Elle pourra diriger l'attention avant tout sur ses côtés défectueux et ainsi encore, grâce à une abstraction, elle pourra ne pas le vouloir.

Enfin, parfois le moyen mènera au but avec certitude et d'une manière *parfaite*. Mais *le but lui-même* pourra devenir moyen à un point de vue supérieur, et encore une fois il y aura liberté.

Dans l'expérience que nous faisons tout à l'heure nous avons artificiellement supposé une volition que nous ne dépassions pas. Mais il est très rare que dans la vie réelle les choses se passent ainsi. Du moment que nous réfléchissons, l'esprit suit sa loi, il remonte d'un moyen à l'autre. Je veux connaître le résultat de mon expérience, pourquoi ? Pour pouvoir continuer mon étude. Pourquoi continuer mon étude ? Parce que le temps me presse. Toutes ces questions se superposent, s'emboîtent l'une dans l'autre et, sans les formuler nettement, je les entrevois au moins. L'esprit ne se repose jamais dans le *particulier*, il lui faut l'*universel*, le général, l'unité du regard embrassant, d'un coup, l'ensemble d'une vaste multiplicité.

N'y a-t-il pas un *terme* à cette ascension ? Il y en a un dans *la volition du bien en général*. C'est l'aspect le plus universel que puisse revêtir l'objet d'une appétition, il n'y a pas à remonter au-delà. Ce jugement " je veux mon bien „ est le premier principe de l'ordre pratique. Il se retrouve dans tous les jugements particuliers que nous portons sur nos actions. Il serait impossible pour nous de ne pas y adhérer, et il serait impossible aussi d'adhérer à un jugement pratique qui n'impliquerait pas ce jugement fondamental.

Saint Thomas l'a compris : *Voluntas in nihil*

potest tendere nisi sub ratione boni ¹. Rien, disait-il, ne peut être le terme d'un vouloir sans apparaître comme un bien. Mais ce bien, nous ne le voulons pas tel quel, nous le voulons *absolu*, nous le voulons *adéquat*. Seul, le bien sans mélange est le terme dernier de notre tendance, idéal que nous poursuivons, sans l'atteindre, à travers tous les biens de la terre.

Il ne saurait d'ailleurs en être autrement, du moment que l'objet de notre tendance fondamentale est le bien universel, le bien comme tel. Tout bien qui n'est pas le bien suprême sera toujours, par quelque côté, défectueux ; dès lors, la réflexion pourra nous le montrer sous cet aspect, il ne saura nous satisfaire. Pour le vouloir, il faudra toujours fermer les yeux, faire abstraction de quelqu'un de ses aspects. Il faudra toujours un effort par lequel nous en ferons, nous-mêmes, un mobile suffisant de vouloir.

Voilà pourquoi nous nous sentons libres à l'égard de tous les objets qui s'offrent à nous, en vertu de cette faim d'absolu qu'aucun ne pourra jamais rassasier pleinement ².

1. *Summ. Theol.*, 1^a, q. 82., art. 2, ad 1.

2. " In motu cujuslibet potentiae a suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam : visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis ; unde si color proponatur visui ex necessitate

C'est là la liberté de choisir, la "*libertas specificationis* „ des scolastiques.

movet ipsum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus : si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret ; posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret : sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis ; unde si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit ; non enim poterit velle oppositum : si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscunque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo ; alia autem quælibet particularia bona, inquantum deficient ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona : et secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes. " *Summ. Theol.* 1^a 2^a, q. 10, art. 2. „

" Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono ; et ideo non ex necessitate movetur ab illo. „ *Ibid.*, 1^a, q. 82, art. 2, ad 2.

A côté d'elle, se trouve la liberté de vouloir, la "*libertas exercitii* „. Du moment, en effet, que par la réflexion j'ai pris possession de moi-même, j'ai en main mon activité tout entière, cognitive et volitive, et je la domine. Dès lors, je puis non seulement la *diriger*, mais je puis aussi la *suspendre*. Et c'est même parce que je puis la suspendre que je puis la diriger: sinon, le jugement actuellement présent m'entraînerait nécessairement. Mais comme je puis ne pas vouloir, je puis indéfiniment rejeter le jugement formé, je puis le modifier à mon gré, et ne le suivre que lorsque vraiment il me plaît.

Et pourquoi puis-je ne pas vouloir ?

La raison en est toujours la même. C'est que l'objet, quel qu'il soit, d'un acte particulier ne peut épuiser la capacité infinie de notre tendance fondamentale. A l'égard du bien parfait, la volonté, si elle pose un acte, ne pourra que le vouloir de toute son énergie. Mais elle pourra s'abstenir de poser cet acte. Car, si l'objet est appétible de tous points, la volition qui l'atteint reste imparfaite : elle est particulière et définie ; elle peut être gênante à certains points de vue. D'ailleurs, à côté d'elle, d'autres nous sont ouvertes et cela suffit pour que nous puissions ne pas la poser. Nous n'aurons qu'à détourner notre attention du bien

qui nous apparaît et à passer à un autre vouloir ¹.

Nos décisions ne sont donc jamais irrationnelles. Elles sont l'œuvre d'un pouvoir qu'aucun objet ne détermine, qu'aucun jugement n'entraîne, mais qui se détermine lui-même d'après des jugements formés sous son empire, et en quelque sorte par lui. C'est l'enseignement de S. Thomas d'Aquin, il témoigne d'une analyse psychologique des plus fines et des plus exactes.

Nous avons saisi le fait du libre arbitre dans son intime réalité. Nous avons montré que l'homme a conscience de se déterminer à vouloir. Une objection subsiste contre la portée de ce sentiment. N'est-il pas simplement le voile d'une ignorance? La *conscience de l'indépendance* ne se ramène-t-elle pas, selon le mot de M. Fouillée, à l'*inconscience de la dépendance*?

1. " Quantum ad exercitium actus, voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur. Potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare et per consequens neque actu velle illud. " *Summ. Theol.* 1^a 2^a, q. X, art. 2.

" Homo ex necessitate appetit beatitudinem quæ est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt. „ *De Malo*, q. VI, art. unicus.

Nous avons jusqu'ici laissé cette objection sans réponse. Nous devons y toucher: notre réponse sera brève.

Il ne s'agit pas, remarquons-le, pour nos adversaires, de prétendre que nous nous croyons libres *dans la même mesure* où nous ignorons les mobiles qui nous font agir. Il est clair que c'est avant tout dans le domaine de l'action réfléchie qu'apparaît la liberté. Mais dans ce domaine, si nous nous reportons aux analyses que nous venons de faire, il y a un moment où nous nous rendons compte qu'au lieu d'obéir uniquement à des motifs d'ordre objectif, nous nous déterminons nous-mêmes. Il s'agit de rendre compte de cette détermination.

Selon nous, elle est libre.

Selon Wundt, elle est notre œuvre, mais une œuvre *fatale*, résultant d'habitudes acquises par notre volonté et l'entraînant dans tel ou tel sens.

Selon M. Ribot, elle n'est même pas notre œuvre, elle sort des profondeurs de l'*organisme* dont notre vie psychique ne fait que traduire les événements saillants.

Pour M. Ribot, d'ailleurs, notre activité consciente n'est jamais qu'un effet, elle n'est cause de rien. C'est là un point que nous examinerons à l'instant. Mais avant cela il nous faut savoir si l'explication proposée rend compte de nos déter-

minations électives, telles qu'elles apparaissent à la conscience. Or, à ce point de vue, les deux théories se confondent. Pour toutes deux, une fatalité inaperçue gouvernerait l'activité dont procède finalement la décision.

Il est certain que les dispositions de la volonté ne sont pas sans avoir une influence sur nos décisions. Mais de quelle nature est cette influence ?

N'oublions pas que les seuls actes libres conscients sont ceux qui se posent avec délibération, avec réflexion. Or, la réflexion porte à la fois sur l'acte cognitif qui nous présente un objet et sur la volition qui tend vers lui; en particulier elle a pour but de nous rendre compte de nos tendances, afin de découvrir leur rapport à l'objet. Celui-ci paraîtra donc plus ou moins appétible, selon les dispositions dans lesquelles nous nous trouvons ¹.

1. " Id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti; quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit; scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur; conveniens enim secundum relationem dicitur; unde ex utroque extremorum dependet, et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens, unde Philosophus dicit: Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei... Et per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem. S. Th. 1^a 2^a, q. 9, art. 2.

Je suis mécontent de quelqu'un; si on me propose de lui rendre service, cet acte qui me paraîtrait bon, abstraction faite de ma disposition présente, ne me sera plus du tout agréable.

Un homme depuis longtemps habitué à une vie fainéante, s'effraiera d'une occupation qui paraîtrait minime à un travailleur assidu.

Les mouvements de nos tendances inférieures, notre état physique lui-même, et surtout les habitudes contractées par la volonté, pèsent donc d'un grand poids dans la délibération. Elles peuvent avoir parfois une influence si énergique et si profonde, que la réflexion s'en trouve paralysée. La passion aveugle, dit très justement l'expérience. Nous fermons les yeux sur la réalité objective des circonstances, nous cessons de voir nos dispositions, nous cessons de nous posséder et nous lâchons la bride à nos tendances ¹.

1. " *Immutatio hominis per passionem dupliciter contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur ... in his non est aliquis rationis motus et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum; et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis ... et sic aut motus voluntatis non est in homine sed sola passio dominatur, aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.* „ S. Th. 1.^a 2.^a, 10. 3.

La liberté peut alors disparaître. Mais ce n'est pas ainsi que nos adversaires entendent les choses. Dans les moments de passion, personne ne se croira libre. Pour eux, au contraire, c'est dans le calme de la *réflexion*, alors que nous nous possédons pleinement, que des tendances inaperçues devraient dominer notre effort volitif.

Cette hypothèse ne soutient pas l'examen.

Autre chose est d'*ignorer* une nécessité, autre chose de *constater positivement* un fait qui l'exclut. Or, c'est bien ce que je trouve quand j'analyse mon acte libre, je vois que je me détermine moi-même à vouloir et à vouloir de telle façon.

La réflexion qui enveloppe de sa clarté la conscience tout entière au moment de l'acte libre me dit ce que celle-ci contient; elle ne peut pas me dire autre chose. S'il y avait une nécessité interne, je pourrais ignorer d'où elle vient, je ne pourrais pas constater positivement l'indétermination de mon acte. " Si le prétendu inconscient est dans l'âme, dit M. Fonsegrive, il est senti, et s'il n'est pas senti il est hors de l'âme. Comment un état qui échapperait à la conscience, peut-il entrer comme élément dans un acte où, par définition, il ne peut entrer que des éléments conscients? Les effets des tendances confuses et inaperçues sont au moins sentis, et ils entrent dès lors dans la constitution

de l'indétermination. Or, l'indétermination est sentie non comme une simple négation, mais avec des caractères positifs „¹.

Si la théorie proposée était vraie, il faudrait qu'à un moment précis, je sentisse mon activité m'échapper et aboutir à une décision que je ne pourrais empêcher. Or ce n'est pas ce qui arrive, je continue à me dominer, je sens que si je me décide, c'est parce que je le veux; c'est si vrai qu'au moment même où je suis décidé, le parti opposé m'apparaît encore possible, il est là dans ma main. Je ne le veux pas, mais je sens si bien que c'est par mon seul fait, que je me sens tout aussi bien en état de le vouloir.

Dans la décision réfléchie, en effet, la volonté n'est pas seulement maîtresse du jugement qui l'éclaire, elle est maîtresse d'elle-même. Elle conduit et dirige son activité, elle la suspend à son gré; c'est ainsi que j'ai conscience de ne céder à un motif que s'il me plaît. Je ne pourrais pas avoir réflexivement conscience de gouverner de la sorte une activité dont je ne serais pas maître.

Il semble néanmoins qu'il subsiste, à ce sujet, une certaine difficulté. Plusieurs auteurs, indéterministes pourtant, renoncent, avec M. Renou-

1. *Essai sur le Libre Arbitre*, p. 443.

vier, à prouver la liberté par l'argument de conscience ?

M. Fonsegrive, que nous citions tout à l'heure ne le croit pas non plus entièrement suffisant. Il s'appuie sur cette considération que le libre arbitre est une *cause*, et que la conscience ne nous permet pas d'atteindre directement des causes. Il faut donc, dit-il, compléter son témoignage par le *raisonnement*.

En parlant ainsi M. Fonsegrive a touché, croyons-nous, la vraie difficulté. Un fait apparaît, lumineux, à la clarté de la conscience immédiate. Lorsque la réflexion nous met en possession de nous-mêmes, nous prenons des décisions qui sont, comme telles, indépendantes de toute nécessité. En dépit des objections faites, il reste vrai de dire : " Nous voulons parce que nous voulons „. Mais notre expérience n'a pu atteindre que des *actes* libres. Sans doute, nous savons qu'ils sont les actes d'une *volonté*; les manifestations d'une faculté ne s'offrent pas seules, séparées du principe qui les produit; nous ne pouvons admettre, avec M. Fonsegrive, que la cause de nos actes ne nous soit connue que par raisonnement. Nous avons fait remarquer plus haut, au début de notre réponse à la première objection déterministe, que la conscience ne nous permettait pas de saisir une pure puissance, elle ne peut-être connaissable que par

ses actes. Mais dans ses actes, nous la percevons, directement, comme existante. L'analyse que nous avons faite nous a permis de surprendre le mode d'agir de la volonté; nous avons vu se manifester, à la base de notre vie consciente, son activité directrice, nous lui avons vu produire des décisions libres et indépendantes, mais cette activité ne nous est pas apparue isolée, reposant sur elle-même : en elle la conscience saisit très bien la faculté fondamentale, la cause d'ordre substantiel, dont elle émane.

A vrai dire cependant, la connaissance directe, immédiate, ne nous apprend sur cette cause que peu de chose. Nous savons *qu'elle est*, nous savons qu'elle est la source d'une activité qui nous apparaît libre. Nous ne savons pas *ce qu'elle est*, et nous ne savons pas comment elle peut être libre dans ses manifestations. Or, nos adversaires soutiennent *a priori* que tout ce qui arrive, arrive nécessairement : pour eux, un acte libre est absurde et incompréhensible. Pour dissiper les dernières obscurités, il faut les suivre sur ce terrain et montrer comment s'explique un acte libre, en le rattachant à la *nature* de la cause que nous ne faisons jusqu'ici que lui entrevoir. Cette étude sera faite au chapitre suivant.

Mais dès maintenant notre preuve est achevée ; s'il y a lieu de lui apporter un complément, ce ne

peut être pour remédier à un manque de force probante, mais bien pour lui donner une *confirmation* synthétique, qui en accentue et en systématise les conclusions. Un *fait* ne se nie pas; lorsqu'il est clair et net, aucune doctrine *a priori* n'en ébranlera la certitude.

Ici se place l'argument que l'on veut tirer de certaines observations faites sur les hypnotisés.

Si on examine les faits, ils ne sont guère aussi significatifs qu'on a voulu le croire. M. Ribot avoue lui-même que la plupart du temps les sujets affirment ne pas savoir pourquoi ils agissent; l'illusion n'est donc pas fréquente. Dans certains cas cependant, ils donneraient des raisons à leur acte, ils affirmeraient être libres, et n'agir que parce qu'ils veulent bien.

Les expériences alléguées ne sont guère concluantes. Que valent les affirmations que l'on prête aux sujets? Quel sens prenait, à leurs yeux, cette liberté qu'ils disaient posséder? Tout cela n'est nullement clair. Il résulterait même des recherches du docteur Grafé, présentées au récent congrès de Fribourg, que souvent les patients n'affirment leur liberté que parce qu'on leur a suggéré de l'affirmer. Il est arrivé aussi que certains aient nié être libres. D'autre part, d'après les dernières données des expériences hypnotiques, résumées par

Mgr Mercier dans un article de la *Revue Néo-Scholastique*¹. “ l'automatisme „ des sujets semble fortement mis en question, et il paraîtrait que dans une certaine mesure ils conservent leur sens moral et le domaine de leur volonté.

Il se pourrait donc fort bien que les sujets qui affirment être libres ne s'illusionnent nullement. Ils le sont au même titre qu'un homme en proie à une violente passion reste libre tant qu'il est en état d'y résister. Mais le plus souvent la volonté n'aurait pas l'énergie d'accomplir l'effort nécessaire pour triompher de la suggestion. Il serait donc très vrai que les hypnotisés pourraient ne pas y obéir, s'ils voulaient, mais ils n'ont pas le courage de vouloir. Ceux qui donnent des raisons à leur acte ne se trompent point, car il est fort possible qu'ils aient eu des raisons à côté de l'impulsion suggestive. Ceux qui disent avoir été entraînés sont dans le vrai également, car il leur était moralement impossible de résister.

Reste un dernier point. Avons-nous conscience de la causalité *externe* de notre vouloir ?

Pour nombre de psychologues, la démonstration faite que le sentiment de l'effort est afférent et non efférent, détruit la valeur de la croyance que nous gardons à l'origine mentale de celui-ci.

1. 1^{er} novembre 1897, p. 408.

Il nous semble que cette objection provient d'une confusion entre l'effort volitionnel proprement dit ou l'effort *mental*, et ses concomitants *physiologiques*.

Nous voulons admettre que la conscience de l'effort *musculaire* ne soit qu'afférente. Sans doute, cette proposition va à l'encontre de nos premières impressions. Lorsque je déploie une énergie quelconque, il me semble d'abord que j'en perçois en moi-même la source. Je veux soulever un poids qui se trouve à terre; au moment où je m'apprête à le faire, il me semble percevoir en moi la force que je vais à l'instant manifester, et quand mes muscles contractés accomplissent le mouvement, je crois avoir conscience du passage à l'acte de cette même puissance. Or, en réalité, je n'ai perçu que quelques mouvements musculaires préparatoires, opérant surtout la fixation de la cage thoracique qui doit servir de point d'appui à mes membres. Je n'ai pas découvert la *source* des forces exécutives du mouvement; elle existe, mais ailleurs, dans une nutrition sanguine, dans des conduction nerveuses dont je n'ai aucune conscience.

Chaque fois que j'ai le sentiment d'un effort, d'une énergie interne quelconque, il faudrait, sans doute, en expliquer ainsi l'origine. Dans un effort intense d'attention, il se produit des contractions musculaires; dans une volition énergique de

même, il n'est pas rare que ces contractions aillent jusqu'au mouvement extérieur. Chacun a pu se surprendre aisément, à l'instant d'une décision, fermant les poings ou se raidissant tout entier comme pour affirmer son vouloir. Le langage ne dit-il pas : se raidir contre la douleur, s'appuyer sur sa volonté, s'affermir dans une pensée ? Nombre d'expressions de ce genre impliquent des sensations musculaires. En pareil cas, encore, l'effort *physiologique* perçu ne peut être que l'effort *accompli*, l'énergie perçue ne sera que l'énergie déployée.

Mais que conclure de là contre l'efficacité de nos vouloirs ?

Il est une chose qui nous paraît évidente, c'est qu'au moins la conscience de l'effort *ne se réduit pas* à la perception de certaines contractions *musculaires*. Quand je sens se fixer ma cage thoracique, j'ai conscience que je vais soulever un poids. Sans doute, la quantité de force physique qui va obtenir ce résultat ne se trouve pas en germe dans les petits mouvements qui ferment la glotte et augmentent la tension pulmonaire ; mais, pour cette raison même, il faut que j'aie conscience de quelque chose qui me permette d'établir un lien entre les petits mouvements perçus et ce qu'ils préparent ; ce quelque chose sera le vouloir, d'ordre inférieur et sensible, que je forme de sou-

lever ce poids. Il n'est pas l'énergie physiologique, mais il la détermine à l'acte. Et s'il est lui-même soumis à la liberté, le mouvement qu'il commande en dépendra également.

De fait, à côté des événements physiologiques manifestés au sens interne, la conscience de l'effort contient d'autres éléments, le vouloir inférieur d'abord, puis le choix de la volonté libre.

Dans l'attention, ce n'est pas le froncement des sourcils, ni l'arrêt de la respiration qui me font contempler avec une plus grande concentration mentale un théorème de mathématiques.

Moins encore est-ce le fait de fermer mon poing qui constitue ma décision d'accomplir une action morale difficile. De tels mouvements ne sont pas l'effort volitionnel; ils l'accompagnent, mais s'en distinguent.

Or, de deux choses l'une. Ou bien ces mouvements sont, dans une certaine mesure le résultat, le retentissement dans l'organisme des actes de la volonté; ou bien, au contraire, ils ne résultent que de processus inconscients qui nous échappent. Il serait absurde de voir, dans les actions externes de l'homme, des événements commençant d'eux-mêmes.

Mais si les mouvements musculaires, au lieu de résulter des décisions de la volonté, proviennent uniquement de processus organiques indépen-

dants de celle-ci, il faut admettre que son action est nécessairement déterminée par ces processus. Il n'y a pas d'autre raison à donner de la *concordance* qui règne entre les deux ordres de phénomènes.

Quand je suis sur le point de vouloir soulever un poids et que mon organisme se prépare à ce mouvement, quand un instant après je veux effectivement le soulever et que mes membres aussitôt s'abaissent et l'enlèvent de terre, il est impossible de ne pas voir une connexion entre les deux séries d'événements. Or, s'il y a connexion, et si la volonté n'est pas cause des mouvements, alors, de façon ou d'autre, elle est nécessitée, soit par eux, soit par une cause qui produit à la fois et les mouvements externes et la volition.

Nous venons de montrer que, manifestement, la décision libre de la volonté nous apparaît exempte de toute détermination nécessaire. Il faut donc en *conclure* qu'elle est vraiment la *cause* des mouvements qui l'accompagnent.

A notre avis, les observations faites confirment plutôt cette opinion. Au moindre mouvement de l'activité volitive, avant même qu'elle veuille un acte externe, alors que sa tendance reste purement interne, il correspond des mouvements. N'est-ce pas la manifestation éclatante de l'empire qu'elle exerce sur l'organisme?

L'erreur des psycho-physiologues a été, en voyant la volition accompagnée d'événements physiologiques, de croire qu'elle se réduisait à ces événements. Sans doute, la conscience de l'effort est renforcée par les perceptions du sens musculaire. Elle y trouve comme une forme qui l'incarne, un vêtement qui la matérialise et nous la rend plus sensible. Et cela n'est pas étonnant. De même que la pensée est quasi inséparable des éléments imaginatifs qui la soutiennent, au point de paraître presque une forme vaine si on la considère en elle seule, notre volonté ne nous est bien perceptible que dans les sensations motrices. Notre vie spirituelle est toute revêtue de formes sensibles, en dehors desquelles nous ne l'apercevons qu'avec une peine infinie. Cela ne l'empêche pas d'avoir sa réalité propre et de donner à notre être une direction spéciale.

Le sentiment de l'effort externe se compose donc de plusieurs expériences. La sensibilité générale nous révèle des mouvements musculaires préparant un déploiement d'énergie, et en même temps le sens intime et la conscience intellectuelle découvrent, dans l'appétition sensible et la volonté qui la dirige, une activité engendrant les premiers lorsqu'elle est encore à l'état de volition incomplète, et produisant le second par sa décision définitive.

Nous n'avons, immédiatement, conscience que de la concordance des deux séries d'événements. Mais la constance de cette concordance, la soumission parfaite des facultés corporelles au vouloir, nous donnent, sans que nous ayons besoin de pénétrer les processus inconscients qui lui servent de base, un sentiment de notre causalité externe qui, pour être médiat, n'en a pas moins une certitude aussi ferme que celle de nos perceptions les plus immédiates.

Tel est le résultat dernier de notre analyse. Nous sommes libres, à la fois dans l'ordre interne et dans l'ordre externe.

Ces conclusions, manifestement, s'opposent aux thèses déterministes. Nous avons déjà signalé en quoi, au point de vue psychologique, nous nous rapprochions, en quoi nous nous écartions des théories de l'école néo-criticiste, en particulier de celles de M. Renouvier.

La doctrine de M. Bergson doit nous arrêter un instant. Nettement il affirme que l'acte libre se fait lui-même, et que les motifs se font eux-mêmes ; mais, se rendant bien compte que dès lors il n'y a plus à chercher un côté rationnel à notre liberté, il en érige l'irrationalité en thèse ; il prétend même que l'acte libre est essentiellement indéfinissable, et que vouloir le définir c'est le fausser et aboutir au déterminisme.

Il nous semble que tout en essayant de définir et d'analyser le libre arbitre, nous ne l'avons pas ruiné; il ne s'est pas évanoui entre nos doigts, comme ces momies séculaires qui tombent en poussière au premier souffle; il a pris corps, au contraire, et s'est affirmé plus lumineux et plus certain.

Les théories de M. Bergson ont pourtant un fond de vérité, un certain genre d'explication répugne au libre arbitre, celui qui répond au mode de penser déterministe; nous y reviendrons au chapitre suivant.

Il est un autre point qu'il nous faut relever dans les analyses psychologiques de M. Bergson, c'est la distinction qu'il fait entre le moi *superficiel* et le moi *profond*. Il y a là une vue profondément juste.

Non pas que nous croyions au caractère indéfinissable du moi profond. Nous venons de le dire, l'acte libre n'échappe pas à l'analyse. Il est, au contraire, bien plus clair et plus net que l'acte non libre, puisqu'il se produit lorsque nous revenons sur notre activité et que nous avons le mieux conscience de ce qui se passe en nous. Mais cette réflexion peut être plus ou moins intense, et, selon qu'elle sera plus intense et plus prolongée, il sera vrai de dire qu'elle ira à un moi plus profond, plus lui-même, plus libre.

.

Il y a des gens qui ne réfléchissent pas, ils ont des habitudes, des tendances, des passions, qu'ils suivent au gré de leurs variations. Il n'y a dans leur conduite ni direction, ni stabilité affermie. S'ils ont soit un tempérament passif, soit une vie toute faite et toute réglée, ce seront des machines. Si, au contraire, ils ont une nature bouillante et une vie agitée, ce seront des girouettes. Ils sont très peu libres, du moins dans leurs actions particulières. Mais ce n'est pas qu'ils s'analysent trop et que leur conscience soit trop définie; c'est, au contraire, qu'ils ne s'analysent pas et ne regardent jamais ce qu'ils font. Il est plus vrai de dire qu'ils sont trop *analysables* du dehors : leurs actes, au lieu d'être déterminés par la libre volonté, se déterminent par une foule de petits sentiments, de petites passions et de petites habitudes; ils sont perdus dans la multiplicité de leur conscience, aucune unité ne domine leur vie. L'Écriture a des mots terribles pour ces hommes qui ne réfléchissent pas, qui ne possèdent pas leur cœur et qui se gaspillent à des riens, fascinés par la bagatelle.

Il faut, pour être libre, *réfléchir*, nous l'avons dit et répété. La réflexion aura pour premier résultat de nous soustraire à l'impression du moment pour la mesurer à une tendance préexistante de la volonté, premier progrès vers le retour à soi-même, premier pas vers l'unité.

A son tour, cette tendance n'est pas un terme auquel il faille s'arrêter. Nous sentons confusément qu'elle est révocable. Il nous suffit de vouloir la soumettre à la réflexion. C'est un effort que beaucoup négligeront : lâchement, ils se laisseront dominer par leurs tendances. D'autres iront plus loin, et graduellement ils remonteront à des tendances de plus en plus générales et de plus en plus profondes.

Lorsqu'on a pris ainsi une décision libre sur une direction *générale* à donner à sa vie : travailler ou ne rien faire, se dévouer et se sacrifier ou obéir à l'égoïsme, cette décision peut être le germe d'un fonds de liberté qui traverse la vie entière de l'âme à travers toutes les vicissitudes des circonstances. A chaque instant, il suffira d'une légère attention pour que les motifs actuels soient comparés à ces motifs fondamentaux, et que, même à leur égard, nous nous sentions capables de nous décider à nouveau, si bien que, lorsque la décision antérieure subsistera, ce sera encore par notre fait et, si elle est bonne, de façon méritoire pour nous.

Il ne sera même pas nécessaire, pour que nos actions soient vraiment à nous, que ce retour complet sur nous-mêmes soit constant ; qui serait libre à ce compte ? Galton avait fait l'observation que pendant un séjour à la campagne, il avait à

peine posé un acte libre, pleinement délibéré, par jour. Mais lorsque nous aurons adopté librement une tendance fondamentale, nous pourrons désormais conformer notre conduite à cette tendance, sans la remettre aucunement en question : notre décision continuera à influencer sur nos actes, de la façon que les anciens appelaient *habituelle*. Nous pourrons aussi remonter confusément à notre décision et lui donner comme une nouvelle approbation : elle sera *virtuellement* impliquée dans notre acte.

Ainsi la liberté, partie du moi superficiel, a d'abord dominé la multiplicité des tendances : puis, organisant les éléments qu'elle avait soumis à son pouvoir, elle est revenue à la " cristallisation „ des habitudes et des sentiments, dont parlait M. Bergson ; mais cette cristallisation est désormais son œuvre, elle y règne en souveraine, nous sommes vraiment à nous.

CHAPITRE V

LA RAISON DU LIBRE ARBITRE

§ 1. — *Le Problème*

Nous avons vu se poser, au début de ce travail, une difficulté qui a dominé l'évolution de la pensée contemporaine. Une insoluble antinomie semblait s'établir entre la morale et la science, entre la raison pratique et la raison spéculative. L'une semblait supposer la liberté, l'autre ne pouvait en rendre compte. Nous avons vu tour à tour les auteurs s'attacher à l'un ou à l'autre des deux termes de cette contradiction, et finalement aboutir à les nier tous deux.

Pareille solution était peut-être la plus logique, si l'on s'en tenait aux thèses de l'idéalisme kantien. Mais il n'en résulte pas que la morale et la science ne soient que des songes creux ; il en résulte que l'idéalisme raisonnait à côté de la vérité. Nous n'avons pas à prouver ici le réalisme, ce serait sortir des limites de ce travail. Nous nous bornons à nous déclarer réalistes, non pas réalistes "naïfs",

mais réalistes critiques. Nous croyons donc à l'existence d'un correspondant objectif de nos pensées, nous n'y croyons pas à l'aveugle, nous y croyons au contraire par une conviction motivée.

Dès lors — il importe de le noter, afin de prévenir toute équivoque — nos démonstrations ne portent pas sur des mots ou sur des idées, mais sur des choses.

Du point de vue *réaliste*, le problème que nous avons vu surgir n'est cependant pas nécessairement écarté. Comment se pose-t-il ?

La philosophie tend à l'explication dernière des choses. Expliquer, de *explicare*, veut dire déplier, dérouler. La connaissance humaine est imparfaite et bornée ; aux prises avec la réalité, elle ne l'épuise pas d'un coup dans son ensemble, elle n'en appréhende que des fragments, il lui faut en quelque sorte la reconstituer par le jeu de son activité, pour la dérouler plus complète, pour l'expliquer.

Ce procédé peut avoir deux fins. Parfois il s'agit tout uniment de se rendre compte des choses ; il faut alors étendre l'explication aussi loin que possible, y faire rentrer le plus d'éléments, afin de lire dans tous ses détails le livre de la réalité. L'activité cognitive et son développement sont ici à la fois le moyen et le but. Il s'agit de

satisfaire le besoin inné de connaissance qui est naturel à l'homme. C'est la science *spéculative*.

Parfois la fin peut être différente. L'explication n'est plus qu'un moyen employé à la réalisation d'une fin qui est une action à poser, et par suite elle est restreinte à la connaissance de ce qu'il faut savoir pour réaliser cette fin. Ainsi se constituent les sciences *pratiques* et la philosophie pratique.

A priori, les deux ordres de connaissances ne peuvent être destinés à se contredire, puisqu'ils tendent à l'explication d'une même réalité.

D'ailleurs, nous venons de le constater, le libre arbitre n'est pas une hypothèse ; il est impossible de nier que nous posons des actes libres. Ce fait a sans doute, au point de vue pratique, une importance particulière, puisqu'il est une des bases de l'ordre moral ; il n'est, au contraire, qu'une donnée entre mille autres de cet ordre universel que la spéculation essaie de reconstruire. Il n'en est pas moins vrai qu'il n'y a pas à le révoquer en doute.

Il y a lieu cependant d'examiner comment il s'harmonise avec les lois de l'esprit. S'il était, au gré des déterministes, en opposition avec elles, il y aurait là un obstacle sérieux à l'unification du savoir. De plus, nous l'avons noté plus haut, il y a lieu de donner à l'argument de conscience une confirmation synthétique.

En quel sens un *fait* est-il soumis aux *lois* ?

Pour l'idéalisme, le monde n'est que l'ensemble de ce qui apparaît à notre esprit : pour nous apparaître, il doit se conformer à notre structure mentale ; il est naturel qu'il paraisse devoir s'y conformer d'une manière uniforme et rigide. Mais cette conception est fautive. Le monde n'est en aucune façon soumis à notre esprit. C'est notre esprit qui est soumis à la réalité et qui doit arriver, par la science, à y conformer ses conceptions. Pour cela il établit des lois, mais elles ne sont jamais *a priori* au sens idéaliste, elles sont dégagées des faits, extraites de l'expérience, elles ne s'imposent pas au monde parce qu'elles sont dans l'esprit, l'esprit les acquiert en considérant le monde. Dès lors, comment s'opposeraient-elles aux faits ?

Il est deux sortes de lois. Les unes sont connues par un ensemble d'expériences, dont elles constituent le résumé et la généralisation. Les autres nous deviennent certaines par la seule analyse d'une donnée expérimentale élevée à l'état abstrait ; elles sont établies *a priori* et doivent se vérifier partout où la donnée qu'elles analysent se retrouvera. La même universalité appartient d'ailleurs aux lois *a posteriori* : elles aussi énoncent les propriétés nécessaires d'un caractère abstrait et seront vraies partout où celui-ci se rencontrera :

les deux groupes de principes ne diffèrent que par l'étendue de leur objet, applicable pour les premiers aux êtres immatériels, restreint pour les seconds aux seules choses d'expérience.

Mais une loi vraie n'existe pas comme telle dans la nature, les choses ne sont pas soumises à des formes *a priori*, elles ne contiennent que le *fondement* de lois qui trouveront dans l'intelligence leur expression *formelle*. Ce problème se rattache à la question des universaux, il demande solution analogue. L'universel a son fondement dans les choses, il ne se trouve formellement que dans l'esprit. Les lois ne sont que les rapports qui existent entre nos concepts universels. Leur portée *réelle* est la même que celle de ces concepts.

On entrevoit aussitôt quelle est la *nécessité* qui s'attache aux *lois* de l'esprit. Chaque fois que l'objet des concepts qu'elles unissent se trouvera réalisé quelque part, la loi devra se vérifier; non pas que le fait, quel qu'il soit, doive se plier à elle et se régler sur notre esprit, selon l'expression de Kant, mais en ce sens tout différent que le fait étant par hypothèse soumis à la loi, il est certain d'avance qu'elle y est vérifiée et que nous devons l'y retrouver. Si nous ne l'y retrouvons pas, c'est ou bien que la donnée même sur laquelle repose la loi en est absente, quoique nous ayons cru l'y ren-

contrer; ou bien, au contraire que la loi, en réalité, s'y vérifie, mais que nous voyons mal et que nous ne savons pas l'y découvrir. Il ne s'agit donc pas de parler d'une révolte du fait contre la loi : pareille révolte impliquerait qu'un fait, exactement semblable à un autre fait, ne lui serait cependant pas exactement semblable, ce qui est absurde. Lorsqu'un fait est soumis à une loi, c'est qu'il réalise un concept que cette loi ne fait qu'analyser; et lorsqu'en vérité il n'est pas soumis à une loi, c'est qu'il ne réalise pas ce concept. Cela ne change rien à la valeur ni à la nécessité de la loi, elle reste infailliblement liée au concept auquel elle se rattache, ainsi qu'à son hypothétique réalisation, quand même celle-ci ne se rencontrerait jamais dans les choses.

Croyant les lois incompatibles avec la liberté, M. Boutroux a voulu leur enlever toute valeur nécessaire.

Il montre très bien qu'il y aurait trois façons d'établir la nécessité de rapports entre les choses. Cette nécessité devrait être analytique, se ramenant à l'expression d'une identité; ou bien synthétique, résultant de la nature de l'esprit et imposée par lui au monde; ou bien, enfin, elle devrait exprimer un fait général se réalisant dans toute expérience, et dès lors au moins pratiquement nécessaire.

La nécessité synthétique, selon nous, n'existe pas. Mais il n'est pas vrai que *l'analyse* ne puisse révéler aucune nécessité. Sans doute, si on ne me donne que $A = A$, je ne puis rien tirer de là. $A = A$ n'est pas une prémisse dont je puisse tirer quelque chose sans y rien ajouter; mais c'est une formule schématique, sur laquelle se fonde un procédé analytique parfaitement légitime et capable de conduire à des propositions nécessaires : le procédé syllogistique. Il consiste à obtenir une proposition par la combinaison d'autres propositions, lesquelles sont, en dernière analyse, des énoncés d'identité, quoiqu'elles expriment autre chose que le principe d'identité.

Quant aux *généralisations* de l'expérience, elles ont, lorsqu'elles sont certaines, une nécessité qui n'est pas simplement pratique. Une induction bien faite permet d'établir une loi qui se fonde, en dernier ressort, sur une propriété nécessaire du sujet, et dont la constance peut se démontrer analytiquement. Elle manifeste entre deux termes une liaison constante. Cette liaison est démontrée analytiquement ne pouvoir s'expliquer que par une appartenance nécessaire, et dès lors l'appartenance en question acquiert une certitude analytique.

Mais toujours reste-t-il que la nécessité ainsi obtenue n'est qu'une nécessité *hypothétique*; les

propositions nécessaires aux yeux de la *raison* ne nous révèlent une nécessité existant dans les *choses* que moyennant la constatation que, de fait, les notions auxquelles elles s'appliquent s'y vérifient.

Inévitablement l'apriorisme devait négliger cette condition de la réduction des phénomènes aux lois. Pour nous, le problème se présente sous un autre jour. Cette remarque faite, nous pouvons passer à l'examen de la difficulté soulevée.

Le libre arbitre, disait-on, est en opposition avec les lois nécessaires de l'esprit. Pour l'établir il faudrait montrer qu'une loi générale, s'appliquant au fait de la liberté, se trouve en contradiction avec ses caractères.

Cette loi, d'après tous les déterministes, serait la loi de *causalité*. L'acte libre ne s'y rangerait pas.

Dans l'ordre idéal, le principe de cause jouit d'une certitude analytique.¹

Je suppose un être E qui n'est pas nécessaire et n'a donc pas en lui, par définition, la raison de sa propre existence. Il n'y a, d'autre part, rien en dehors de lui qui ait influé sur cette existence. Je suppose l'être E existant, il existe donc sans raison.

Mais si je considère E en lui-même, je dois le

1. D. MERCIER. *Critériologie générale*, p. 220.

concevoir comme n'existant pas, puisque par hypothèse il n'y a rien dans son essence qui implique l'existence. Dès lors, pour que je puisse le concevoir existant, il faudra que je conçoive en plus de E quelque chose qui lui donne l'existence, sans quoi je violerais le principe de contradiction, j'affirmerais que E qui, pris en lui-même, n'est pas conçu existant, est cependant conçu existant sans qu'il ait cessé d'être pris en lui-même, ce qui est absurde.

Je ne puis concevoir l'être existant sans raison. Mais il est clair que le concept d'être existant se réalise dans l'acte libre. Il n'y a pas à nier que l'acte libre soit quelque chose de réel. Il doit donc être soumis à la loi de raison suffisante.

D'autre part, l'acte libre humain n'est pas l'absolu, il devient, son être est transitoire et borné, il n'a pas sa raison en lui-même, elle doit venir d'ailleurs. L'acte libre aura une cause en dehors de lui.

Mais cause *suffisante* ne dit pas cause *nécessitante*.

Dans la conception *aprioriste* des lois, ces deux termes s'équivalent, parce que le principe de cause, étant une forme de l'esprit antérieure aux choses, ne peut prendre des aspects différents et doit se vérifier partout de la même façon. Il ne saurait établir ici un lien nécessaire et là un lien

qui laisse place à la liberté. Il ne peut même établir que des liens nécessaires, car en vertu toujours de son antériorité, il ne lie pas moins la cause à l'effet que l'effet à la cause. Pour nous, étant donné un être contingent, non nécessaire, ce principe nous montre en lui le résultat d'une cause; il se démontre par l'analyse d'un effet contingent. L'effet étant donné, il faut nécessairement une cause, et une cause déterminée, proportionnée à l'effet. Mais il n'en résulte pas qu'étant donnée une cause, il faille nécessairement un effet ou, *a fortiori*, tel effet déterminé. Au contraire, dans une synthèse *a priori*, il y a un lien réciproque établi entre les deux termes, et pas plus que l'effet ne peut être donné sans telle cause, la cause ne peut être donnée sans tel effet.

Il y a cependant à cette confusion du principe de cause avec une loi de détermination nécessaire une autre raison, qui n'est pas spéciale à l'apriorisme. Nous l'avons signalée plus haut.

Le principe de causalité, avons-nous dit, était entendu par les déterministes comme devant relier toujours un *phénomène* à un autre *phénomène*. " Tout changement a une raison, et cette raison est un autre changement. „ Remarquons bien la portée de cette expression. Le *changement* auquel on cherche une raison est un état actuellement connu, isolé du sujet dont il sort et même

de la conscience à laquelle il apparaît, abstrait et posé en lui-même. Cet état n'était pas connu il y a un instant. Il est connu maintenant. Il ne s'est pas produit lui-même. D'où vient-il ? D'un autre état transitoire du même genre, également posé en lui-même, abstrait de toute réalité qui le supporterait.

Or, ce phénomène ne peut avoir qu'une seule manière de *causer* un autre phénomène : c'est de *devenir* le phénomène qu'il cause. Et cela pour deux raisons : c'est qu'au moment où il cause il a disparu, c'est qu'avant ce moment il n'avait aucune réserve productive d'autre chose que lui-même, il se réduisait à sa détermination momentanée. Donc, si le phénomène nouveau sort de quelque chose, c'est de cette détermination, et à moins d'admettre que d'une elle est devenue deux tout en restant la même, il faut admettre qu'elle a produit son effet en cessant d'être elle-même et en devenant cet effet.

N'est-ce pas ainsi que le déterminisme conçoit les choses ? Nous croyons l'avoir montré. Mais cette conception mène à des contradictions. Elle est incapable de rendre compte d'un *changement* véritable. Le phénomène qui devient un autre phénomène ne peut pas, en réalité, devenir *autre*. Il ne peut que rester lui-même.

On dira que, de fait, rien ne change, mais que

les éléments entrent dans des *combinaisons* différentes et qu'ainsi l'aspect des choses se modifie. Cela même est impossible, car si les éléments changent d'aspect en passant d'un groupement à l'autre, c'est que d'une certaine façon ils perdent leur caractère antérieur pour revêtir un caractère nouveau conforme au groupement dans lequel ils entrent.

Il y a donc nécessairement, s'il y a changement, quelque chose qui n'est plus le même dans le phénomène effet que dans le phénomène cause. Ce quelque chose, dira-t-on, c'est la *qualité*. La quantité est permanente, il n'y a que la qualité qui varie. Aussitôt surgit une nouvelle contradiction. D'où vient cette variation qualitative, comment s'explique-t-elle ? La nouveauté qu'elle pose dans le phénomène effet, est sans raison. Il n'y a qu'une réponse à faire : c'est de dire que le changement n'est rien qu'une apparence subjective, que la seule réalité c'est le permanent, *l'immuable*.

Ces critiques ont été très bien présentées par l'école indéterministe, elles sont entièrement fondées. Mais faut-il admettre pour cela les théories contingentistes, faut-il croire à des phénomènes se produisant sans raison, comme le veulent M. Bergson et ses disciples ? Cette doctrine n'est pas moins insoutenable. Le déterminisme con-

séquent arrive à nier le changement, la vie, il réduit le monde à l'immobilité et aboutit aux sophismes de l'école d'Élée. L'indéterminisme contingentiste aboutit à l'autre extrême, il doit nier l'intelligence et se ranger aux doctrines d'Héraclite, remplacer l'être par un insaisissable *devenir*.

M. Boutroux lui-même, à prendre ses paroles à la lettre, semble accorder à l'être un certain pouvoir de changement, un degré de spontanéité qui pourrait être considéré comme un pouvoir d'acquérir par soi-même un surplus de réalité. Or, cela est évidemment impossible; le principe de raison suffisante a une valeur primordiale, il est vrai partout et toujours. Un être, manquant actuellement d'une perfection, ne peut se la donner à lui-même : on ne donne que ce que l'on possède, et à ce compte il aurait cette perfection sans l'avoir.

La réponse est ailleurs. L'erreur du déterminisme est d'avoir voulu employer ce principe à établir uniquement des relations entre *phénomènes*. Et son erreur fondamentale a été de vouloir constituer le monde au moyen de phénomènes. Ce point de départ menait logiquement aux doctrines contingentistes. Mais on peut être logique dans l'erreur. D'ailleurs, la philosophie indéterministe ne rend pas compte de l'aspect véritable de l'acte libre. Elle en fait quelque chose

d'irrationnel, d'immoral et d'absurde, alors qu'au jugement du bon sens et au témoignage des faits la liberté, conséquence de l'usage réfléchi de la raison, doit être aussi la source de la moralité de nos actes. Le libre vouloir ne peut être " un commencement absolu „, il doit être lié, par une " solidarité „ profonde¹ à l'ensemble de notre vie. Mais il ne suffit pas de signaler la nécessité d'un pareil bien, il faut lui trouver un fondement réel. Nous croyons le découvrir dans la notion de *substance*.

Un phénomène ne subsiste pas en soi, il est dans un sujet qu'il suppose, sans lequel il est impossible qu'il existe et dont on ne peut le séparer que par une abstraction. Un phénomène implique nécessairement un fond substantiel.

Pourquoi ? Le phénomène ne se suffit-il pas à lui-même ? Non, et la preuve, c'est que tant de phénoménalistes ont éprouvé le besoin de lui reconnaître une source non phénoménale : nou-mène ou inconnaissable, ils n'ont pas réussi à s'en passer.

Mettons-nous en face des choses.

Le premier regard de l'intelligence n'atteint

1. Un écrivain indéterministe, M. H. Marion, a vivement mis ce point en lumière dans un livre intitulé *La Solidarité morale*. Paris. Alcan.

que des accidents : la couleur, l'étendue, la résistance ; nous les attribuons à quelque chose, à un sujet, ou plutôt ils sont eux-mêmes ce quelque chose, ils sont conçus comme subsistants. Cette feuille de papier sur laquelle j'écris, se caractérise comme une surface blanche, mince et souple.

Mais à mesure que je considère cette surface blanche, je distingue de mieux en mieux le quelque chose, qui est une surface blanche, de tous les accidents d'étendue, de couleur, de résistance qui l'accompagnent. Ils sont variables, ils peuvent disparaître et s'évanouir, derrière eux il subsistera pourtant un sujet fondamental qui les supporte, un principe qui leur donne l'être : c'est la substance.

Je l'entrevois confusément, dans ma première considération, unie aux accidents, concrétisée. De cette conception grossière, la réflexion a fait justice. Maintenant je conçois le sujet comme distinct de ses accidents, comme quelque chose qui les soutient (*sub-stans*). Et ce quelque chose n'est plus soutenu par rien, il se soutient lui-même, il n'a plus de sujet d'inhésion, mais il est subsistant, c'est-à-dire qu'il se tient, se fixe, se pose sur lui-même (*sistit-stat*).

Les phénoménistes s'arrêtent à la première considération. Ils distinguent mal dans les données sensibles l'accidentel et le substantiel ; leur

concept du phénomène est un concept bâtard, inéclairci.¹

Revenons maintenant au principe de cause.

Voici un phénomène; il n'est pas simplement la *continuation* d'un phénomène antécédent, il est avant tout un *état* d'une *substance* qui en est le principe.

Une bille de billard se met en mouvement. Il y a à ce mouvement une raison. Pour les déterministes, elle se trouvera dans le mouvement d'une autre bille de billard qui est venue la choquer et qui a tout simplement passé en elle. Mais pour nous, ce phénomène est un état d'une substance, de la matière qui constitue la bille de billard et qui s'en trouve animée. Cependant, la bille de billard n'a pas toujours été en mouvement. Laisée uniquement à elle-même, elle resterait éternellement immobile. Elle n'a donc pas en elle toute la raison de son mouvement, elle ne se l'est pas donné, elle l'a reçu.

C'est ici qu'intervient l'autre bille. Lancée par le joueur, elle est venue choquer la bille que nous considérons, et l'a déterminée à se mouvoir. Mais il n'y a ici aucun *passage* du mouvement de l'une bille à l'autre.

1. Cfr. J. Huys, *La notion de substance* (Revue Néo-Scholastique, nov. 1898).

•

Nous croyons à un passage de ce genre, parce que nous nous laissons tromper aux apparences. La bille motrice au moment du choc s'arrête, la bille mue semble reprendre le même mouvement. En réalité, il n'en est pas ainsi. Comme tel, le mouvement se constitue par le fait que la bille occupe successivement une série de positions, dont il ne subsiste rien dès que la bille les a quittées. Le simple fait que la bille occupe l'une d'elles ne peut même être la raison qui fera en sorte qu'elle occupe la suivante ; le mouvement ne s'explique pas par lui-même, il se fonde sur une *force*, une énergie qualitative possédée par le corps en mouvement. *A fortiori* le mouvement, comme tel, ne peut passer à un autre corps et se communiquer par lui-même.

La force motrice qui produit le mouvement ne peut pas davantage passer d'une substance à une autre.

Au moment où la bille motrice touche la bille mue, elle possède encore sa force motrice, car c'est en vertu de cette force qu'elle arrive à toucher la bille mue. Mais si l'arrêt de la bille était alors causé par l'abandon de sa force motrice, elle ne ferait que rester immobile, jamais elle ne retournerait sur elle-même ou ne prendrait une nouvelle direction ; elle verrait diminuer son mouvement, ce serait tout. Ces phénomènes ont donc

une autre cause, ils résultent de l'action de la force de résistance du mobile, produisant dans le moteur une réaction en sens inverse de l'action qu'il subit. Si cette *réaction* existe, elle explique parfaitement l'arrêt de la bille motrice. Elle n'a pas *transmis* son énergie, mais celle-ci s'est trouvée *neutralisée* par une action en sens contraire.

Il ne faut donc pas s'imaginer que la bille motrice passe à la bille mue son mouvement ou sa force motrice; en réalité, elle produit en elle un *nouveau* mouvement, manifestant une nouvelle force qu'elle y engendre par son action.¹

Conçoit-on, d'ailleurs, ce passage d'un accident d'une substance à l'autre? Un accident n'existe que dans la substance, il est soutenu par elle; dès qu'il s'en sépare, il perd toute réalité, il n'est plus rien.

On le voit, même dans ce domaine inférieur du mouvement où tout semble si mécanique, si conforme aux idées déterministes, elles sont inexactes. Quand une bille en meut une autre, elle ne change pas en tant qu'elle la meut, elle ne lui passe rien de ce qui était en elle, elle agit

1. Cfr. D. Nys, *Praelectiones Cosmologiae*, p. 32 (en autographies. Louvain, Inst. sup. de Philosophie); et De San, *Cosmologia*, p. 343. Louvain, Fonteyn.

sur elle en la tenant sous son influence et produit en elle une énergie semblable à celle qu'elle possédait elle-même. Voilà l'action efficiente dans sa véritable notion.¹ Puis, par une suite de l'action, le moteur subit la réaction du mobile, et il en résulte chez lui une neutralisation de l'énergie qu'il possédait. De là provient qu'il paraît avoir passé cette énergie au mobile. En réalité, il n'en est pas ainsi.

Demande-t-on la raison du mouvement de la bille, elle se trouve directement dans une qualité motrice possédée par la substance matérielle qui la constitue. Cette qualité motrice à son tour résulte de deux facteurs, l'action efficiente d'un agent extrinsèque, la *coopération* matérielle et passive de la substance, coopération qui est indispensable. Avant tout, le mouvement est une propriété de la substance. Il est vrai, elle ne l'acquiert pas par elle-même, elle est passive dans l'œuvre de son propre perfectionnement; il faut que celui-ci s'accomplisse par l'intervention d'un agent. Il ne s'accomplit néanmoins que *dépendamment* de la substance. Cela ne s'aperçoit guère dans l'acquisition des qualités purement motrices qui appartiennent d'une manière uniforme à toutes les substances corporelles. Mais

1. Cfr. de Regnon. *Métaphysique des Causes*, p. 177.

dès que l'on passe à des qualités d'une nature spécifiquement plus diversifiée, telles que la chaleur, le son, la lumière, sans parler des propriétés chimiques, on aperçoit aussitôt une immense variété dans la façon dont une énergie identique, communiquée par un même agent, se manifeste dans les différentes substances.

On voit comment, dans le système que nous adoptons, le changement devient explicable sans qu'il faille renoncer au principe de raison suffisante. Le changement résulte de ce que les phénomènes nouveaux, en même temps qu'ils sont effets de leurs *antécédents*, sont avant tout *phénomènes* d'une *substance* qui n'est pas pour eux un simple groupe d'autres phénomènes juxtaposés, mais leur fondement et leur source, et qui les pénètre ainsi de sa propre nature dans leur plus intime réalité.

Mais en même temps que la substance était passive dans la réception du mouvement, nous l'avons vue se montrer *active* en produisant la réaction en vertu de laquelle la bille motrice, d'abord arrêtée dans son élan, recevait ensuite une impulsion en sens opposé. La substance est donc une source d'énergie : elle ne la déploie pas en toute circonstance, il faut pour cela que soient réalisées des conditions qu'elle n'a pas à poser elle-même ; ces conditions données, parfois moyennant une stimulation extrinsèque qui réveille ses

puissances, elle agit et manifeste une énergie souvent bien plus considérable que l'action subie. Il n'en est pas ainsi de la simple réaction que la force d'inertie oppose à l'impulsion motrice, mais l'élasticité de la plupart des substances dépasse cette simple réaction: on le constate dans l'impulsion en sens contraire qui suit presque toujours le choc.

Cette activité est essentiellement *spécifique*. L'élasticité déjà varie de substance à substance. Le pouvoir calorifique, l'énergie lumineuse varient plus manifestement encore. Enfin les actions chimiques, qui présentent plus nettement le caractère actif, sont évidemment soumises à des lois propres à chaque substance. Elles s'exercent avec un véritable discernement. L'oxygène brûle les métaux et forme avec l'hydrogène un mélange qui détone à la moindre étincelle, il reste inerte devant l'azote.

Nous prononçons le mot "discernement". Il nous découvre un horizon nouveau. *Pourquoi* l'oxygène développe-t-il en présence de l'hydrogène des activités qu'il ne développe pas en présence de l'azote? Si l'on analyse attentivement l'affinité chimique, on s'aperçoit qu'elle tend toujours à s'exercer de façon à aboutir de préférence aux composés les plus stables. L'énergie déployée par les corps élastiques lors qu'ils reçoivent le choc

d'un corps étranger, a pour résultat que le mouvement, au lieu de se propager indéfiniment sans varier, ou de s'éteindre au premier choc, retentit longuement de substance en substance ; grâce aux activités dépensées à propos par les corps, l'énergie actuelle, tout en variant d'aspect, se maintient à travers le monde ; sans cela elle aboutirait rapidement à l'immobilité et à la mort.

Même dans l'ordre mécanique, l'activité des substances s'adapte aux desiderata de l'harmonie générale ; il est inutile de montrer à combien plus forte raison il en est de même dans l'ordre de la vie et de la sensation. Les énergies des substances possèdent à cet effet un mode d'opérer constant, spécifique et directement conforme au rôle que chacun doit jouer dans le grand concert de l'univers. Il y répond, chez d'autres substances, des capacités passives proportionnées, elles aussi spécifiques, et non moins indispensables à l'ordre.

Ne voit-on pas que si tout mouvement, toute action, tout phénomène doit avoir sa raison, l'immense fait de la *correspondance* merveilleuse de tous les mouvements, de toutes les actions, réalisant un *ordre* unique et constant, doit, lui aussi, avoir une raison.¹

Sans doute, l'ordre de l'univers s'explique par

1. Cfr. D. Nys. *Op. cit.*, passim.

l'action régulière et déterminée des causes qui y concourent. Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir *pourquoi* ces causes sont *déterminées* à agir d'une façon constante et favorable à l'ordre. Aristote avait à ce pourquoi une réponse lumineuse : selon lui, les causes efficientes agissent toujours *en vue d'une fin*. La cause finale détermine l'agent, et fait en sorte que son efficience soit toujours dirigée d'une façon donnée.

On a beaucoup raillé la doctrine téléologique. Pourquoi expliquer par des causes finales ce qui s'explique très bien sans elles ? La finalité n'est pas dans les choses, elle est en nous. Nous voyons une action aboutir à un terme, nous disons que l'action avait ce terme pour but et que c'était lui qui l'attirait. C'est renverser l'ordre réel. Le terme est au bout de l'action, il n'est pas au début.

Ceux qui parlent ainsi raisonnent à côté de la question. Ils prennent une action qui *tend* vers un but déterminé. Quoi d'étonnant qu'elle y arrive ? Mais si l'action ne *tendait* pas à ce but, y arriverait-elle ? Quelquefois, peut-être ; toujours, c'est impossible.

Une action qui réalise toujours un résultat à moins qu'on n'y mette obstacle, est manifestement déterminée à le produire.

Si elle n'y est pas déterminée, il est absurde qu'elle ne puisse s'en détourner. Ce serait dire

qu'elle y est déterminée sans y être déterminée. Un résultat qui est le terme constant et régulier d'une action, n'en est pas simplement le produit accidentel; il faut reconnaître qu'elle y tend, qu'il en est le but, la *fin* ¹.

Mais il ne faut pas se figurer que la fin sollicite l'action du dehors, comme si elle avait à rompre en elle une indétermination préexistante, ainsi que l'aimant sollicite l'aiguille aimantée.

Telle n'est pas la cause finale. Elle est intrinsèquement unie à la cause efficiente, elle se réduit à une détermination qui affecte la cause efficiente et fait qu'elle opère toujours dans le sens de la fin. La cause efficiente ne se rencontre jamais sans cette détermination, mais elle ne lui appartient pas de soi, en tant que cause efficiente, en tant que source d'activité. Elle implique quelque chose de plus que la puissance active comme telle, une soumission de la puissance à un but à atteindre; cette soumission constitue l'effet propre de la cause finale, la *finalisation* dont parlaient les anciens scolastiques et qu'ils enseignaient

1. " Agens non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud : ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum quod habet rationem finis. „ S. Th. 1^a 2^æ, q. I, art. 2.

n'être pas *réellement* distincte de la cause efficiente, mais exprimer un *aspect* spécial de celle-ci, en tant qu'elle se trouve précisément déterminée à agir en vue d'une fin ¹.

L'activité des substances n'est donc pas toujours indéterminée, pas plus que leur passivité. Mais sa détermination résulte d'un principe *interne*, d'une loi que l'être porte en lui-même et qui dirige ses manifestations. En aucune façon elle n'est uniquement le fait d'un antécédent *externe*, d'un phénomène étranger qu'elle continuerait sous un aspect nouveau. On a pu croire qu'il en était ainsi, en observant l'activité des êtres inorganiques. Ceux-ci, en effet, n'ont que certaines opérations très simples et sont déterminés à les produire dans certaines conditions, toujours identiques; celles-ci étant données, l'opération en résulte nécessairement. Mais elle ne s'en rattache pas moins à la spontanéité de l'être, et si elle est déterminée, elle ne l'est pas directement par les conditions externes, mais à leur occasion par la finalité interne qui le dirige.

Ainsi s'est précisé le problème qui se posait

1. Cfr. D. Mercier. *Cours de philosophie. Ontologie*, p. 288 (Louvain, 1894), et De Coster. *Le Problème de la finalité* (Louvain, Peeters).

quant à l'explication de l'acte libre. Il doit avoir, sans doute, sa raison suffisante. Mais elle ne se trouvera pas uniquement dans certains antécédents d'ordre phénoménal, elle se trouvera partiellement dans une cause substantielle. Si celle-ci le produit d'une façon active, il ne pourra même pas être directement le résultat de conditions externes. La seule détermination dont il pourrait être susceptible, devrait se rattacher à la finalité interne régissant l'être dont il émane.

Il s'agira donc d'étudier cette finalité et son mode d'application. Elle nous livrera la raison dernière de la liberté.

On voit en quoi nos théories se séparent des théories contingentistes. Pour M. Boutroux, il semble que la causalité efficiente ne suffise pas à expliquer le monde; toute efficence aurait à côté d'elle une certaine indétermination, des effets qu'elle n'expliquerait pas, et dont il faudrait rendre compte par des raisons d'ordre final. Il croit à l'existence, à tous les degrés de l'échelle des êtres, d'un " certain degré d'indépendance „, d'un " pouvoir de changement „, d'une " contingence „. Ce serait " cette indétermination qui permettrait aux formes supérieures de se greffer sur les formes inférieures „. Il y aurait réellement des " additions „ qui se produiraient à la somme de réalité du monde, et si ces additions relèvent d'un

principe, il doit être “ un principe de création „. La finalité aurait à régler le perfectionnement constant des choses, elle donnerait un caractère rationnel au principe créateur.

Mais un pareil rôle ne peut être celui de la cause *finale*. Le lui attribuer, c'est en faire une cause *efficiente* ; la cause finale n'a pas pour effet de *produire* une réalité par elle-même, mais de *déterminer* une cause efficiente à produire plutôt telle réalité que telle autre. Il ne nous faut donc pas, pour l'admettre, découvrir partout de la contingence dans le monde ; la nécessité aussi bien que la contingence est finaliste. Il n'y aurait aucune nécessité sans les causes finales, l'univers serait livré au règne du hasard. Si le monde est réglé, soumis à des lois, cette régularité, sans doute, s'obtient par des efficiences, mais elle ne s'obtient que parce que ces efficiences sont elles-mêmes dirigées vers une fin ¹.

M. Boutroux, pour combattre le déterminisme, ne

1. “ Est igitur efficiens causa finis, finis autem causa efficientis. Efficiens est autem causa finis, quantum ad esse quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc quod sit finis. Finis autem est causa efficientis, non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa in quantum agit, non autem agit nisi causa finis. Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens. „ S. Thomas, *Metaph.* lib. V, lect. 2.

nous semble pas, si nous prenons ses expressions à la lettre, le combattre dans ses dernières positions. Il lui concède que toute loi implique une efficience déterminée, et qu'une efficience déterminée n'implique pas de finalité. Dès lors, pour trouver un domaine à l'action des causes finales, il doit soustraire quelque chose à l'influence des causes efficientes et déchirer le réseau des lois; il doit, de plus, considérer la finalité comme une exception. Pour nous, toute efficience due à une cause naturelle est soumise à une cause finale; les causes finales, bien loin de les contredire, sont la raison dernière des lois; la finalité, au lieu d'être une exception, est partout, elle domine l'univers. *Prima inter omnes causas est causa finalis* ¹.

L'école contingentiste, partant des idées de M. Boutroux, a été plus loin que lui. Admettant, elle aussi, que toute loi impliquait nécessairement le déterminisme, elle n'a pu se résoudre à laisser à celui-ci un domaine même partiel sur les choses; elle a nié toute loi et refusé toute intelligibilité aux choses. Il n'est pas nécessaire de la suivre dans ces exagérations pour échapper au déterminisme. Les lois, dit quelque part M. Boutroux, ne pourraient-elles pas avoir leur raison dernière en des causes qui les dominent? Nous ne prétendons

1. S. Th., 1^a 2^æ, q. 1, art. 2.

pas autre chose. Mais ces causes ne sont pas irrationnelles, ni capricieuses ; leur mode d'agir est régulier, ordonné, et ainsi elles sont le fondement des lois que l'esprit formule à leur sujet.

§ 2. — *La réponse*

Avant de chercher l'explication de l'acte libre, il nous faut savoir ce qu'il est.

Il se caractérise en ce qu'il n'est soumis à aucune nécessité, que l'homme ne s'y détermine que *par lui-même* et n'y est déterminé par rien. L'homme libre est celui qui est le père de ses actes, celui auquel seul il appartient vraiment qu'ils soient ou qu'ils ne soient pas. Ἀνθρώπος ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, dit Aristote.

Cette absence de nécessité ne doit pas se comprendre en ce sens que rien ne préexiste à l'acte, que rien ne le prépare et qu'il surgisse tout à coup sans qu'on sache comment. L'acte libre n'a rien de *mystérieux*, la conscience en aperçoit très bien la genèse.

Il est précédé d'un conflit entre diverses tendances, dont la réflexion nous rend maîtres, et entre lesquelles nous nous décidons, par notre propre fait, et sans que rien nous détermine. La liberté se manifeste dans un *choix*. Quand, en présence d'un objet, je me décide à ne pas le vouloir,

il pourrait sembler que je ne choisis pas, que je me borne à omettre d'agir. Il n'en est pas ainsi. Je n'omets d'agir dans un sens qu'en agissant dans un sens différent, en portant mon attention ailleurs. Quel serait, d'ailleurs, l'objet d'une pure décision à ne point agir ? Un néant, ne contenant plus rien d'appétible par la volonté, et auquel il lui serait impossible de tendre. Je puis vouloir, sans doute, le repos de mon activité; mais le repos n'est pas une omission pure, il contient une réalité et une bonté très positives.

Où et comment s'accomplit formellement ce choix ? La réponse à cette question nous donnera le constitutif formel de l'acte libre.

Nous l'avons vu, ce choix ne s'accomplit jamais sans un jugement, nous ne voulons jamais une chose qu'après l'avoir jugée bonne. Mais la réflexion, en revenant et sur notre vouloir et sur notre jugement, nous montre que celui-ci est réformable, que ce que nous jugions bon, nous pourrions, à un autre point de vue, le juger mauvais. Il nous appartient donc de nous décider, et nous nous décidons en nous faisant un jugement, en nous donnant une raison d'agir.

A quelle faculté appartient cette décision ? Est-elle un acte d'intelligence, est-elle un acte de volonté ?

La question a été discutée entre scolastiques

l'opinion la plus commune est que l'acte libre a sa source dans l'intelligence, mais s'accomplit formellement par la volonté : *est radicaliter in intellectu, formaliter in voluntate*.

L'analyse psychologique que nous avons faite de l'acte libre nous permet de comprendre le sens de cet adage.

Par la réflexion, avons-nous remarqué, nous connaissons à la fois et le jugement qui nous fait vouloir, et la volition qui s'y conforme. Or, aussi bien que toute autre connaissance, la réflexion rend possible un vouloir, mais cette fois un vouloir réfléchi, nous rendant maîtres et du jugement primitif et du vouloir spontané qui en résulte. Nous constatons alors le caractère indifférent du jugement, et nous suspendons notre vouloir. Lorsque nous nous décidons, nous mettons fin à l'indifférence de la volonté en mettant fin à l'indifférence du jugement. Les deux partis A et B ont tous deux du bon et du mauvais ; nous n'arrivons donc pas à juger d'une façon déterminée que l'un vaille mieux que l'autre : c'est là l'indifférence objective du jugement qui est la source de la liberté. Mais par un acte de volonté, nous portons notre attention uniquement sur le côté bon et appétible de A ; ainsi nous déterminons notre jugement et nous nous déterminons à vouloir. C'est d'un acte de *volonté* que dépend formellement le libre choix.

La volonté néanmoins ne se décide pas sans un *jugement*. Le jugement formé sous sa propre influence la détermine, mais ce jugement n'est en quelque sorte que matériellement l'œuvre de l'intelligence ; formellement et principalement, il est l'œuvre de la volonté qui applique à l'acte la faculté intellectuelle et la fait juger. Ce dernier jugement, immédiatement pratique, est toujours suivi ; jamais on ne voudra un parti en en préférant un autre ; mais comme au fond ce jugement dépend entièrement de la volonté, c'est elle qui se détermine par son intermédiaire, et même après l'avoir formé elle reste libre, parce qu'elle continue à le tenir en son pouvoir, et qu'elle peut toujours le récuser.

Dans le chapitre précédent, nous avons exposé cette théorie et nous l'avons rattachée à l'enseignement de saint Thomas. Nous pouvons en déduire cette conclusion : *L'acte libre est un acte de la faculté volitive se déterminant à elle-même son objet, par l'intermédiaire d'un jugement de l'intelligence formé sous son influence.*

Comment expliquer cet acte ? Nous venons de l'établir, pour rendre compte d'un phénomène, il ne faut pas chercher à le rattacher à des antécédents d'ordre phénoménal, mais à une *substance* qui en est la source et le principe.

Cette substance peut, à l'égard d'un phénomène, avoir un double rôle : elle peut être passive, elle peut être active. Elle est passive, lorsque le phénomène qui l'affecte ne résulte pas de son essence et qu'elle doit le recevoir d'ailleurs. Encore ne le reçoit-elle que selon sa nature, et le phénomène dépend-il toujours essentiellement d'elle. La substance peut aussi être active et produire elle-même ses phénomènes.

Nous avons retrouvé cette activité jusque dans les substances les plus inférieures. Toutes possèdent un mouvement qui leur est propre et qu'elles ne reçoivent pas. C'est à cet ordre de mouvements que doit se rattacher l'acte libre.

Mais l'activité d'une substance ne s'exerce pas à l'aveugle. Elle est régie par une finalité. Nous allons découvrir ici entre les substances des différences essentielles.

La finalité *s'impose* aux substances inférieures. Les substances privées d'activité cognitive n'interviennent en aucune façon dans la détermination de leur activité. Elles ont une tendance innée à opérer d'une façon toujours la même. Les conditions de cette opération étant données, l'opération suit, fatalement, quasi mécaniquement, surtout chez l'être inorganique, et c'est ainsi qu'on a pu se figurer que ces conditions étaient la cause totale de l'opération. C'était une exagération. Ces

êtres ont une certaine spontanéité, ils ont en eux le principe de leur action, leur loi est interne. Mais cette loi est aveugle et rigide, incapable de modification. Et *a priori* il doit en être ainsi. Ces êtres sont matériels, ils ne peuvent donc revenir sur eux-mêmes pour se déterminer à agir : tout retour sur soi est impossible à la matière, elle ne peut avoir qu'une activité essentiellement transitive. Ils ont une capacité à recevoir d'autrui, non puissance de donner à autrui : ils ne peuvent rien *se donner* à eux-mêmes. Pour se diriger, les êtres matériels devraient pouvoir se scinder en deux parties, dont l'une mènerait l'autre ¹.

C'est la condition que réalisent les êtres capables de connaissance. Ils jouissent d'une double activité. L'activité *cognitive* découvre une direction, l'activité *appétitive* la suit. La spontanéité fait ainsi, chez eux, un pas de plus. Non seulement ils ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement, mais ce principe leur est soumis, ils se dirigent, ils se meuvent ².

1. "Quaedam non movent seipsa quanvis in seipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia. Non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distinguere in duas partes quarum una sit movens et alia mota. ...et haec moventur se ipsis sed non a se ipsis." *De verit.*, q. 24, art. 1.

2. "Movens se ipsum dividitur in movens et motum. Motum autem est appetitus, ab intellectu vel phantasia

Pourtant, ici encore il y a des degrés. L'être se meut lui-même en tant qu'il se donne à lui-même la direction de son mouvement, en tant qu'il *juge*. Il se dirigera d'autant mieux lui-même qu'il sera mieux maître de juger à son gré.

Or, l'être dont la connaissance n'est que sensible est nécessairement déterminé à son jugement. Sa connaissance n'a jamais qu'un terme qu'il ne se donne pas à lui-même, mais qu'il reçoit, en vertu de l'action exercée sur lui par l'objet. Le jugement établissant la relation de ce terme à la fin vers laquelle l'être tend et l'appétibilité ou la non-appétibilité de ce terme, lui est imposé également. Il se retrouve à l'égard de ce jugement dans la même situation que l'être inanimé à l'égard de son opération ; ce jugement procède de sa propre activité, mais d'une manière nécessitante. Il ne se meut pas lui-même à juger, son *jugement est instinctif*.¹

La direction de l'être sensible vers sa fin est

aut sensu motus, quorum est judicare., *Cont. Gent.* lib. II. c. 48.

1. " Quaedam autem agunt judicio sed non libero, sicut animalia bruta. Judicat enim ovis videns lupum, lupum esse fugiendum, naturali judicio et non libero; quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat; et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. „ *Summ. Theol.*, I. 83. art. 1.

done soumise à une double nécessité. Elle est déterminée par *l'objet* dont il reçoit l'impression sensible. Elle est déterminée par la *nécessité interne* qui, en présence de cette impression, l'entraîne à y trouver sa convenance.

Un être qui serait pleinement maître de son jugement, devrait échapper à cette double nécessité. L'être intellectuel échappe à la première. Il ne reçoit plus le terme de sa connaissance en vertu d'une action de l'objet sur lui. Le terme de la connaissance intellectuelle est obtenu par une opération véritablement immanente; l'intelligence l'extrait sans doute au préalable des images sensibles; il y a là une opération dans laquelle l'objet exerce un rôle lointain, mais qui n'est pas encore la connaissance. Elle ne vient qu'ensuite et l'intelligence y est à la fois active et passive. C'est elle qui se donne le terme de son acte et qui, par son acte, le connaît.

Mais cela ne suffit pas; le jugement de l'intelligence n'obéit-il pas à une fatalité interne?

Non, son jugement *pratique* est *indéterminé*. L'objet dont il s'agit de juger est un objet de vouloir; c'est un bien particulier. Or, au sujet d'un bien particulier, le jugement de l'intelligence n'est pas par lui-même déterminé et ne peut l'être.

L'intelligence se donne son objet et se fait son jugement, elle ne le reçoit pas. Elle ne juge donc

qu'après avoir mis les termes en présence, et qu'après avoir aperçu qu'il y a lieu de juger. Son adhésion ne peut être déterminée que par des termes nécessairement liés entre eux. Elle n'est jamais entraînée à un jugement *contingent*.

Or, tous les jugements qui se rapportent à un acte de volition sont contingents. Nous l'avons montré au chapitre précédent, la tendance foncière de la volonté est vers le bien *universel*, et dès lors aucun bien *particulier*, aucun acte particulier ne répond pleinement à la capacité de son désir.

Le jugement pratique d'un être rationnel est donc de soi indéterminé, il doit le déterminer par lui-même, il est libre de juger à son gré, et cela parce qu'il est intelligent.¹

Pour mettre fin à cette indétermination, il faudra un acte de volonté. Si l'intelligence est indéterminée, et doit l'être, il est impossible qu'elle

1. "Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio potens in diversa ferri : ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita : particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est. „ *Summ. Theol.*, I. 83. 1.

se détermine par elle-même. Lorsqu'elle doute, elle peut mettre fin à son doute en s'éclaircissant, en rattachant les propositions complexes dont l'évidence se cache à des propositions plus simples devant lesquelles toute hésitation disparaît. Mais ici le jugement n'est pas indéterminé par manque de lumière, il est indéterminé par excès de lumière, parce que les termes bien pénétrés n'impliquent pas relation nécessaire de l'un à l'autre. Dès lors, il est impossible à l'intelligence de s'y déterminer par elle-même. La détermination ne peut venir que de la volonté.

La volonté peut-elle mouvoir l'intelligence ?

Dans l'ordre de la *tendance* au bien, la volonté prime l'intelligence. Son objet est le plus étendu : c'est, en effet, le bien de l'être en général. L'intelligence, au contraire, ne tend qu'à l'acquisition d'un bien particulier dans la possession de la vérité ; à ce titre, elle est soumise à la volonté, à laquelle il appartient de l'appliquer à son acte.¹

Cela n'empêche qu'à un autre point de vue, l'intelligence ne meuve la volonté, en lui proposant

1. " Objectum voluntatis est bonum et finis in communi : quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus. „ *Summ. Theol.*, I. q. 82. art. 4.

son objet. Par la volonté l'être va à l'objet, mais il ne peut aller à l'objet si celui-ci ne lui est pas *présent* ; or, il ne lui devient présent que par la connaissance : avant tout vouloir, l'intelligence doit donc offrir à la volonté son objet, et le lui offrir en tant qu'elle peut y tendre, en tant qu'il est bon.¹

N'y a-t-il pas là un cercle vicieux ? L'intelligence meut la volonté, la volonté meut l'intelligence, sans doute, mais pas sous le même rapport. L'intelligence meut la volonté en lui présentant son objet, dans la *spécification* de son acte ; c'est une motion d'ordre final et formel. La volonté meut l'intelligence d'une motion effective, dans l'*exercice* de son acte, en lui faisant regarder son objet.

Il est vrai cependant que l'une meut l'autre, que dès lors l'acte de l'une précède l'acte de l'autre. Il faut donc de toute nécessité qu'un acte au moins de l'une des deux facultés puisse avoir lieu sans l'influence de l'autre, pour que la série des motions réciproques puisse avoir un premier terme.

L'intelligence se meut spontanément, naturellement, vers le vrai : elle tend à connaître, par

1. " Per modum finis... intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. „ *Ibid.*

elle-même. Il n'est pas nécessaire qu'elle soit soumise à la volonté, sa tendance résulte de la nature de l'être, de l'instinct fondamental, irrésistible et constant qui préside à toutes ses activités. La volonté, au contraire, ne peut tendre vers son objet que moyennant une présentation qui lui en soit faite par l'intelligence. Elle n'est pas un instinct aveugle, mais un appétit éclairé. Tant qu'elle n'a pas reçu de la connaissance la lumière voulue, elle ne peut agir.

Il faut donc, pour que la volonté se mette en branle, un premier acte d'intelligence qui ne soit pas soumis à la volonté, mais qui amène un acte de volonté. Puis, ces deux premiers actes posés, la réflexion intervient, l'acte d'intelligence est connu et apparaît à la volonté comme un bien, il devient à son tour objet de vouloir ¹.

Mais il suit de là une conclusion remarquable, c'est que le *premier acte* de la volonté lorsqu'elle se met en branle ne peut pas être libre. La volonté est libre, en effet, lorsqu'elle se meut elle-même; elle se meut elle-même en se faisant, par l'intermédiaire de l'intelligence, une raison de vouloir.

1. " Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis. „ *Summ. Theol.* 1^a, q. 82, art. 4, ad 3.

Dans son premier acte, elle ne peut encore mouvoir l'intelligence, puisque l'acte d'intelligence doit précéder et rendre possible son propre mouvement.

De plus, pour que la volonté se meuve elle-même, il faut que l'intelligence appréhende son acte comme un bien, sans quoi il ne saurait devenir objet de vouloir. Or, l'intelligence ne peut connaître qu'un acte existant sur lequel elle réfléchit; et comme on ne peut ainsi remonter à l'infini, il faut qu'un premier acte de la volonté, avant d'être connu et de devenir objet de vouloir, ait été une volition directe, spontanée, dans laquelle la volonté n'était pas maîtresse d'elle-même.

Ce premier mouvement n'avait-il aucune liberté? Elle ne pouvait, à coup sûr, être consciente, puisqu'il n'y avait pas de réflexion. Nous pouvons cependant, par voie de raisonnement, établir la nature de cet acte.

Le jugement qui l'a précédé, portant sur un bien particulier, était et devait être contingent. Il n'a pu offrir à la volonté un objet capable de la déterminer. Dès qu'elle s'est trouvée en sa présence elle pouvait, à son égard, être libre, lorsqu'elle réaliserait les conditions subjectives de la liberté.

Mais ces conditions n'étant pas réalisées, le premier acte est doublement déterminé. Il est déterminé quant à l'*exercice* de l'acte, la volonté ne peut s'en abstenir, elle ne s'y meut pas elle-même,

elle y est entraînée. Il est déterminé quant à son *objet*, puisqu'il s'accomplit au sujet de l'objet en ce moment présenté, et qu'il ne saurait en avoir un autre, sans un choix qui supposerait le pouvoir de suspendre l'acte, et de se mouvoir soi-même. moyennant une réflexion qui n'a pas encore eu lieu.

Ce qui entraîne la volonté, ce n'est pourtant pas l'objet comme tel, par une sorte d'efficiencia, c'est à *propos* de l'objet une impulsion *instinctive* provenant du fond naturel de la volonté ¹. Ici encore le déterminisme reste inexact.

Nous avons découvert ainsi un premier fondement à l'acte libre, et ce fondement est dans la nécessité. Une fois en acte, la volonté peut se mouvoir elle-même ; dès qu'elle se meut, elle est libre ; mais dans son premier mouvement elle n'a pu se mouvoir elle-même, ce premier mouvement a dû être naturel et nécessaire ².

Ce n'est pas la seule nécessité qui s'impose à la volonté. Il en est une autre qui subsiste à travers la série entière de ses activités et sans laquelle l'exercice de la liberté serait impossible.

Lorsque la volonté se meut elle-même, sans

1. Cfr. Cajetan, *Comment.* in 1^{um} 2^o, q. X, art. 2.

2. "Necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis. „ *Summ. Theol.* 1^a 2^o, q. IX, art. 4.

doute c'est en se donnant des raisons de vouloir. Mais comment se peut-il que ces raisons la fassent vouloir ? Comment peut-elle se déterminer à ce bien qu'elle s'offre par l'intermédiaire de l'intelligence ? Remarquons bien le procédé qu'elle emploie pour se déterminer : elle oblige l'intelligence à laisser dans l'ombre tout ce que l'objet a de défectueux, d'imparfait, à ne mettre en lumière que ce qu'il a de bon. Et alors elle le veut. N'est-il pas manifeste que, pour qu'elle pût le vouloir, il devait lui être présenté comme *bon*, et que sans cela elle n'eût pu s'y déterminer ? La bonté des choses est donc l'objet naturel de la volonté, et elle y tend nécessairement.

Pour ne pas vouloir un objet, elle est obligée de négliger la bonté qui s'y trouve réalisée, de ne le considérer que par ses côtés défectueux. Sans cela, elle ne saurait s'empêcher de le vouloir. Mais comme tout bien particulier a des côtés défectueux, elle peut toujours ne pas le vouloir, et c'est pour quoi elle est libre ¹.

1. " Secundum quod voluntas respicit duos motores, alterum ad exercitium, alterum ad specificationem, dupliciter invenitur in ea naturalitas, scilicet secundum determinationem ad exercitium et secundum determinationem ad speciem. Est enim voluntas naturaliter determinata ad eliciendum actum aliquem puta primum et est rursus naturaliter determinata ad aliquod objectum puta bonum., Cajetanus, in 1^{am} 2^e, q. X, art. 2.

La volition *nécessaire* du bien *universel* est donc la raison intime et fondamentale de toute volition possible. La déficience des biens particuliers est seule cause que la volonté ne soit pas déterminée à les vouloir. Et ainsi, une seconde fois, nous trouvons la liberté fondée dans la nécessité ¹.

En analysant bien les choses, on s'apercevra que ces deux formes de nécessité s'unissent en une seule. La volonté est déterminée instinctivement à vouloir un objet qu'elle n'a pas choisi. Elle tend à cet objet, parce qu'il lui est présenté comme bien ; ce vouloir contient donc déjà la tendance fondamentale qui rendra les autres possibles. Par lui, elle a passé de la puissance à l'acte. La réflexion ensuite analyse cette volition première, et confusément elle y discerne la volition du bien universel, y compare tous les biens qui s'offrent à la volonté, et constate qu'aucun ne lui correspond pleinement. La volonté est donc libre

1. " Nec necessitas naturalis repugnat voluntati : quin immo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est habitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis : oportet enim, quod illud, quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum, et principium omnium aliorum : quia natura rei est primum in unoquoque : et omnis motus procedit ab aliquo immobili. „ *Summ. Theol.* 1^a, q. 82, art. 1.

de les choisir. Elle est libre aussi désormais d'agir ou de ne pas agir; non pas, sans doute, qu'elle puisse susciter en elle la tendance au bien, mais une fois cette tendance éveillée, il n'y a aucune volition particulière, même celle du bien absolu, envisagé concrètement. qui ne puisse se trouver inférieure à son idéal suprême, et la volonté peut toujours ne pas vouloir. Il n'y a qu'une chose dont elle ne soit pas maîtresse : c'est, lorsqu'elle ne se trouve pas en acte, de *se mettre en acte*, et de passer du repos à l'activité. Il lui faut pour cela un entraînement instinctif.

Et, au fond, cet entraînement instinctif d'où vient-il ? Sans doute, il vient d'un principe intrinsèque. Ce principe intrinsèque se porte à son objet quand il lui est présenté. Mais cela ne suffit pas. D'où vient d'abord ce principe intrinsèque ? Il n'est pas absolu, il ne s'est pas fait lui-même. Son origine dernière est dans l'efficienne de la Cause Première qui l'a créé et l'a ordonné vers sa fin.

Ce n'est pas tout. Ce principe n'est pas toujours en acte. Il ne tend pas toujours à sa fin. Il est parfois en repos, en puissance. Comment passe-t-il du repos à l'action ? Il faut pour cela une impulsion, une *motion* interne qui le mette en acte. Et cette motion encore est l'œuvre de Dieu.

Dieu se trouve être ainsi, selon la doctrine scolastique, la raison ultime de la liberté. Cause

Première, Il a créé le monde, Il continue à le soutenir dans l'existence, Il continue à le mouvoir, car seul Il est le Moteur immobile, subsistant en Lui-même. Les autres moteurs ne meuvent jamais qu'en vertu d'un mouvement communiqué par Lui; ils n'existent que d'un être reçu de sa plénitude infinie. La motion divine qui fonde l'acte libre et le rend possible, ne le rend pas nécessaire cependant. La Providence souveraine, ayant fait l'homme libre, ne peut détruire cette liberté qui est son œuvre. Elle doit, au contraire, la conserver et la soutenir. Lorsqu'il appartient à la nature de l'homme de se mouvoir nécessairement, Dieu la veut nécessairement. Lorsqu'il lui appartient de se mouvoir librement, Dieu la veut en lui laissant sa liberté ¹.

Comment cela se peut-il ? Il nous semble que les théories que nous venons d'exposer le montrent

1. " Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare; unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur. „ *Summ. Theol.*, 1^a 2^{ae}, q. X, art. III.

assez bien, selon l'esprit de saint Thomas que nous n'avons fait que suivre. La volonté, une fois mise en acte, peut à son gré choisir son objet, user ou ne pas user de son acte. Elle n'est déterminée qu'au moment de la mise en acte.

Le problème est-il, dès lors, complètement résolu? N'y a-t-il pas dans la libre décision un acte nouveau, acquis par la puissance, et qui, lui aussi, doit venir de Dieu? Comment, dès lors, l'être reste-t-il libre? Depuis des siècles, les théologiens ont retourné ces questions sous toutes leurs faces, elles leur semblent toujours au même point. Il serait téméraire de vouloir leur donner une solution que tant d'illustres intelligences ont cherchée en vain. Pour effleurer seulement les difficultés qui se posent à ce sujet, il faudrait des volumes. Nous préférons ne pas nous y engager.

Il reste une dernière difficulté dont il nous faut dire un mot. Quoiqu'elle ne se rattache pas essentiellement à notre étude, elle touche à l'un des aspects les plus intéressants de la liberté. La volition libre a des effets externes. Or, les mouvements corporels sont soumis à la loi de la *conservation de l'énergie*. Comment, dès lors, peuvent-ils obéir à la volonté? Celle-ci, pour les modifier, ne doit-elle pas avoir à sa disposition une force quelconque? Si cette force elle-même est soumise à la loi en question, la volonté n'en est

pas maîtresse. Si cette force échappe à la loi, on contredit une vérité scientifique si conforme aux faits, qu'elle ne paraît plus guère pouvoir être mise en doute.

Selon nous, la volition libre ne doit pas disposer d'une force pour agir sur les membres. Elle a sur leurs mouvements un influx non point extrinsèque, mais intrinsèque. En elle-même elle n'est pas autre chose qu'un acte immanent par lequel l'appétit de l'être rationnel se dirige vers un terme. Mais ce terme une fois posé, il ne faut pas que la volonté l'impose aux membres par une efficience quelconque, et qu'elle agisse physiquement sur leurs mouvements.

Ces mouvements émanent d'une faculté distincte, la faculté locomotrice. En tant que mouvements, en tant que dépenses de force, ils sont soumis, entièrement, à la loi de la conservation de l'énergie. Mais cette loi ne les détermine pas à être tels ou tels. Sans doute, le mouvement actuel ne peut être qu'une mise en acte de l'énergie latente emmagasinée dans l'organisme. Cela paraît certain. Si l'énergie est insuffisante à accomplir l'acte correspondant à la fin voulue par la volonté, l'acte n'aura pas lieu.

Mais, pour que l'énergie latente passe à l'acte, il faut une finalité qui la détermine ; ce principe, que nous avons établi plus haut, est vrai pour la nature entière, il nous oblige à rattacher l'activité

de l'être à sa tendance naturelle. L'énergie latente des membres de l'homme appartient à l'être humain. Sa mise en acte dépend de la finalité de l'être humain. Or cette finalité, dans son application aux points de détail, est réglée par la liberté. La liberté détermine ainsi tout naturellement à l'acte les puissances locomotrices en leur fournissant, grâce à l'union intime de toutes les facultés de l'homme, la détermination finale sans laquelle elles seraient incapables d'agir ¹.

Nous sommes ainsi parvenus à la confirmation synthétique des faits que l'analyse consciente nous avait révélés. Nous nous étions vus agir avec liberté, dans l'ordre interne et dans l'ordre externe. Dans ces deux ordres, nous venons de découvrir les bases de notre libre pouvoir. Elles découlent, en dernière analyse, de la nature *intellectuelle* de l'homme ². L'indépendance du vouloir est le fruit de

1. Cfr. D. Mercier. *Le Déterminisme mécanique et le Libre Arbitre* (*Revue catholique*, 1884).

2. Nous ne pouvons résister au plaisir de citer, en terminant, une page magistrale de l'encyclique *Libertas*. S. S. Léon XIII y expose, on le verra, en une langue magnifique, les fondements de la liberté : " Quando ceteri animantes solis ducuntur sensibus, soloque naturae impulsu acquirunt quae sibi prosint, fugiuntque contraria, homo quidem in singulis vitae factis rationem habet ducem. Ratio autem, quaecumque habentur in terris bona, omnia et singula posse judicat esse, et

la connaissance spirituelle. Elle permet à l'homme de s'élever à l'appréhension et au désir d'une bonté qui n'est pas *telle* bonté particulière et concrète, mais *la* bonté, universelle, transcendante, n'impliquant aucun mélange d'imperfection ou de douleur. Elle lui fait prendre conscience, par la réflexion, de la grandeur de ses désirs, et de la supériorité de leur objet sur tous les biens et tous les actes qui s'offrent à lui en cette vie. Et de là la liberté, la maîtrise de l'homme sur toutes choses, le domaine souverain en vertu duquel il n'agit que parce qu'il veut bien.

aeque posse non esse : et hoc ipso nullum eorum decernens esse necessario sumendum ; potestatem optionemque facit voluntati ut eligat, quod lubeat. -- Sed de contingentia, ut appellant, eorum bonorum, quae diximus, ob hanc caussam judicare homo potest, quod animus habet naturam simplicem, spiritualem cogitationisque participem : qui idcirco quod est ejusmodi, ... suum et proprium habet vivendi genus, suum agendi ; quo fit ut, immutabilibus ac necessariis veri bonique rationibus judicio comprehensis, bona illa singularia nequaquam esse necessaria videat. Itaque cum animos hominum segregatos esse statuitur ab omni concretionem mortali eosdemque facultate cogitandi pollere, simul naturalis libertas in fundamento suo firmissime constituitur. „ (Encycl. *De libertate humana*. SS. D. N. Leonis Papae XIII Acta praecipua, vol. III, p. 97.)

152.33

N 682

33733

NOEL, LEON

AUTHOR

La Conscience du Libre Arbitre

TITLE

DATE
LOANED

BORROWER'S NAME

STORAGE - CBPL

33733

